

فهرست مرآة الاصول فى شرح مرقاة الوصول

٠٤ بسم الله
٠٧ مقدمه
١٢ وموضوعه
١٥ المقصد الاول فى الادلة
٠٠ الاول الكتاب
١٩ واما المشتركة
٢٠ الاول باعتبار وضعه
٢١ الثانى باعتبار دلالته
٢١ الثالث باعتبار استعماله
٢٢ الرابع باعتبار الوقوف به
٢٣ اما الخاص
٢٨ ومنه الامر
٣٥ ومطلقه لايقتضى التكرار
٣٨ و هو اما مطلق عن الوقت
٤٥ و اما وجوب الاداء
٤٧ واما معيارله
٥١ واما ظرف له
٥٢ و اما مشكل
٥٥ والمأمور به نوعان
٥٩ واما محض كامل
٦٣ واماشبيه بالاداء
٦٣ ولا بد له من الحسن
٦٦ وحكمه عدم سقوطه
٦٨ فلا بدله من قدرة
٧٠ والتمكن من الاداء يستغنى
٠٠ عن البقاء
٧٢ الامر بامر الغير ليس امرا له
٧٣ و يؤمر الكفار بالايمان
٧٤ ومنه النهى وهو لفظ
٨١ تذنيب الامر بالشئ
٨٣ ومنه مطلق
٨٣ واماالعام فلفظ يستغرق
٨٦ واذا خص بكلام مستقل
٨٩ الفاظ العموم والجمع المعرف
٩٣ والنكرة المنفية
٩٤ ومن لذوات من يعقل
٩٥ وما كن لكنه لصفات
١٠٠ واما المشترك فما وضع
١٠١ واما الجمع المنكر
١٠١ واماالظاهر فماعرف مراده
١٠٢ واماالنص فما ازدادظهورا
١٠٣ وحكمه وجوب العمل بماوضح
١٠٤ واما المحكم فما ازدادقوة
١٠٥ واماالخفى مراده فاخفى قوة
١٠٦ و اما المشكل
١٠٧ واما المجمل فاخفى مراده
١٠٨ واما المتشابه
١١١ واما الحقيقة
١١٢ واما المجاز
١٢٠ فشرط صحتها حكما
١٢٣ فلا يجتمعان مرادين بلفظ
١٢٧ ثم شرط صحته قرينة تمنعها
١٢٩ ثم الداعى اليه
١٣٠ تذنيب
١٣٣ و الفاء للتعقيب

١٣٤ وثم للتراخي
١٣٥ و بل للاعراض
١٣٦ و لكن للاستدراك
١٣٧ واو لاحد ما فوقه
١٤٢ و منها حروف الجر
١٤٩ و في للظرفية
١٤٩ ومن من كلمات الشرط
١٥٧ وكم اسم للعدد المبهم
١٥٧ واما الصريح فاظهر المراد به
١٥٨ واما الكناية فما استتر المراد به
١٥٩ واما الدال بعبارته
١٦١ واما الدال باشارته
١٦٣ واما الدال بدلالته
١٦٧ و اما الدال باقتضائه
١٧٤ فصل استدل بوجوه فاسدة
١٧٨ ومنها ما قيل القرآن في النظم
١٨٠ ومنها تخصيصه بغرض المتكلم
١٨١ ومنها حمل المطلق على المقيد
١٨٢ ومن المباحث المشتركة
... البيان
١٨٧ اما التخصيص فقصر العام
... على بعض متناوله
١٨٩ واما الاستثناء فمتصل
١٩٢ واما التعليق فيمنع العلية
١٩٦ و اذا تعقب الجمل المتعاقبة
١٩٨ و بيان تبديل وهو النسخ
٢٠١ والاجماع لاينسخ ولا ينسخ
٢٠٤ فلا يزاد بخبر الواحد و القياس
٢٠٧ الركن الثاني فيما يختص بالسنة
٢٠٩ فصل فيما يتعلق بالقول
٢١٢ الثاني في شرط الراوي
٢١٣ الثالث في حال الراوي
٢١٤ الرابع في الانقطاع
٢١٦ الخامس في الطعن
٢١٨ السادس في محل الخبر
٢١٩ واما حقوق العباد
٢٢٠ السابع في نفس الخبر وهو اربعة
٢٢٣ فصل في فعله القصدي
٢٢٤ فصل في تقريره
٢٢٥ تذنيب شرايع من قبلنا
٢٢٦ الركن الثالث في الاجماع
٢٣٤ الركن الرابع في القياس
٢٣٦ اما شرطه فان لا يكون
... الاصل مختصا
٢٤٠ واما ركنه فاربعة اما الاصل
٢٤٣ ولابد قبل المميز من كونه
٢٤٦ الثالث المناسبة
٢٥٠ واما حكمه فالتعدية اتفاقا
٢٥٠ فصل ان سبق الافهام
٢٥٢ ولا يترجح الاستحسان
٢٥٣ واما دفعه فبوجوه
٢٥٥ واما التخصيص العلة
٢٥٨ السادس المعارضة
٢٦١ السابع القول بموجب العلة
٢٦٤ تذنيب قد يتمسك
٢٦٦ باب المعارضة و الترجيح

٢٦٩ والمخلص عن التعارض
٢٧٢ تذييل وقد يرجح
٢٧٥ المقصد الثاني في الاحكام
٠٠٠ وما يتعلق بها
٢٧٨ فالفرض لازم علما وعملا
٢٧٩ والواجب لايلزم الا عملا
٢٨٠ والسنة نوعان
٢٨١ والحرام يستوجب العقاب
٢٨٥ واما الوضعي فاثر الخطاب
٠٠٠ بتعلق شيء
٢٨٧ وهي اي العلة سبعة
٢٩١ واما السبب فمايكون طريقا
٢٨٧ اعلم ان لكل من الاحكام
٠٠٠ سببا ظاهرا
٣٠١ واما الشرط فهو ما يتوقف
٠٠٠ عليه الوجود
٣٠٤ واما العلامة فما يعرف الحكم به
٣٠٤ الركن الثاني في الحاكم
٠٠٠ بالحسن والقبح
٣٠٩ والمختار ان الحاكم في الكل
٠٠٠ هو الشرع
٣١٢ الركن الثالث في المحكوم به
٣١٣ وحقوق الله تعالى ثمانية
٣١٨ الركن الرابع في المحكوم عليه
٣٢١ ثم الاهلية نوعان
٣٢٣ واما القاصرة انواع
٣٢٦ ثم العوارض نوعان
٣٢٨ ومنها الصغر
٣٢٩ ومنها النسيان
٣٣٠ ومنها النوم
٣٣١ ومنها الاغماء
٣٣٢ ومنها الرق
٣٣٨ ومنها الحيض
٣٣٨ ومنها المرض
٣٤٠ ومنها الموت
٣٤٤ اما النوع الثاني فاصناف منها
٠٠٠ الجهل اما جهل لايصلح عذرا
٣٤٨ واما جهل يصلح عذرا
٣٤٩ ومنها السكر
٣٥٠ ومنها الهزل
٣٥٠ فالتصرفات اما عقايد
٣٥٥ ومنها السفه
٣٥٧ ومنها السفر
٣٥٨ ومنها الخطاء
٣٥٩ ومنها الاكراه
٣٦٣ والحرمات انواع حرمة
٠٠٠ لا تسقط
٣٦٤ وحرمة تسقط كالخمر
٣٦٥ الخاتمة في باب الاجتهاد
٣٦٨ ثم المجتهد مخطئ ومصيب
٠٠٠ ابتداء مم

صحاف چارشوسنده (بوسنوی الحاج محرم افندینك) دكاننده
فروخت اولنور

مرآة الاصول شرح مرقاة الوصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى كرم بنى آدم بالعقل القويم * وهداهم بنور توفيقه الى الصراط المستقيم * شرع لهم الاحكام بطوله العميم * ووفق بعضهم لاستنباطها بفضله العظيم * ليخلوا عن المرديات فينجوا من عذاب الجحيم * ويحلوا بالمنجيات فيحلوا بالنعيم المقيم * واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة عن الضمير الصميم * وتنفع يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم * والصلوة والسلام على من ايد من عنده بالكتاب الحكيم * وسدد مناهج الحق بسنته القويم * محمد واله وصحبه اجمعين على تمم التعظيم * والقاشين بانوار الآراء ظلم شبه كالظريم * ما جاد الغمام بدمعه على الهشيم * ونبت القضيم من مهامه القصيم * اما بعد * فان اولى ما تقترحه القرايح القوارح * واعلى ما يجنح الى تحصيله الجوارح الجوارح * ما يتوسل به الى وسيلة الغفران * ويتوصل به الى ذروة الرضوان * وهو علم الاصول الذى به يرتقى الى ذرى الحقايق الاسلامية * ومنه يجتلى عرى الدقايق الاحكامية * وقد صنف فيه العلماء العظام والفضلاء الكرام بوأهم الله تعالى دار السلام * كتب متنوعة مطولة ومختصرة كل منها يسوق ذا العله و ... اصول الامام فخر الاسلام فانه قلاعة فى بيداء الاصول

قال المحققون قد فسروا قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم باعطاء العقل الذى به صلحوا للتكليف سعد وانما فصل الفقرتين الاخيرتين عن الاولين لانهما استيناف كانه قيل كيف هداهم فقال شرع لهم سعد اى الاحكام الاعتقادية والعملية سعد ليخلوا عن المرديات فيه اشارة الى ان افعاله تعالى معللة بحكمة ومصالح يعود نفعها الى العباد لا انها ليست بمعللة اصلا كما ذهب اليه الاشاعرة ولا معللة بالعلل الغائية والاغراض كما ذهب اليه المعتزلة سعد القضيم بالمعجمة شعير الدابة والقصيم بالصاد المهملة جمع قصيمة وهى الرملة سعد ... جمع ذروة والمراد ... سعد

لادرع هين الحصول * شهدت بجلالة قدره كلمة الكمله الفحول * وزهدت
في تنقيص شانه ألسنة السنة العسول * فالاقدام بعدها على تصنيف
في الاصول * وترصيف ابواب وفصول * كالاعانة بالغرفة حين الاستعانة
باليم * والاغاثة بالقطرة عند الاستغاثة بالديم * نعم ان قصد احد تهذيب
الكلام وتقريبه الى الافهام واستطلاع رأى رئيس مقام * والذب عنه
بكشف المرام وتحقيق المقام * ساغ له العزم والاقدام * وان لم يجب الحسدة
اللئام (بيت) ومن يقف آثار الهزبر يبل به * طرائح حمر الوحش اذ هو
رائع * ثم اني مع اني بالقصور معترف * ومن بحور نحور النحارير معترف *
قد استهواني الشعور بمكنونات ضمائر الاحرار * واستهامني العثور على
مخزونات سرائر الاخيار * ولم ار اليه سبيلا غير الجمع والترتيب * ولم اجد عليه
دليلا سوى النقد والتهذيب * فرتبت اولا عجالة انيق النظام * بل مخلة رايق
الانتظام منطوية على زبدة افكار المتقدمين * ومحتوية على عمدة انظار
المتأخرين مع زوائد من فوائد اقتنصها رسهام النظر الصائب * وقلائد
من فرائد نظمها ايدى الفكر الثاقب * ثم القيتها في زوايا الهجران *
وسحبت عليها عناكب النسيان * لما اني في زمان غلب فيه على الطباع الحسد
والعناد * وظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدى العباد * افضل ديدنهم
الجور على سدل السداد ومنهج الرشاد * واشل هجيراهم تمزيق الاديم باسنة
شداد والسنة حداد * قد سلكوا ترهات الضلال من غير ان يجدوا للحق
هاديا ودليلا * ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام
بل هم اضل سبيلا * حتى امرت بلسان الالهام لاكوهم من الاوهام
ان اميط عن وجهها اللثام * واظهرها بين ظهراني الانام * فشمرت عن
ساق الحدق الانتقاد * وامسيت سهرا في الاجتهاد * وسهرت في الارتياد
فجاءت بحمد الله ذى الفضل والندى * وتوفيقه كالبدر من مشرق
بدا * اضاءت بها سبل الفروع قويمة * وامسى بها نهج الاصول
مسددا * بها نال اغصان الفروع نضارة * بها صار بنيان الاصول
مشيدا * اذا رأت الحذاق غرة وجهها * تجلت لهم عقدا ودرا منضدا
* لئن نظروا فيها بعقل مؤيد * يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا *
ومن جد في تحصيلها حج خصمه * ولو كان عون الخصم سيفا مهندا *
الهى كما وفقت للجمع اعطها * قبولا لدى الاصحاب دهرا مخلدا *

٧ الاقتراح الاكتساب
القرايح جمع قريحة والقوارح جمع قارحة اى صافية سعد
الجوارح الاولى جمع جارحة بمعنى العضو والثانية جمع جارحة بمعنى الكاسبة سعد
القلاعة هى صخرة عظيمة في فضاء سهل سعد
الدرع الصغير الذى لاغناء فيه سعد
اى اعرضت فان الزهد اذا عدى بفى يكون بمعنى الاعراض سعد
الترصيف وضع البعض على البعض سعد
جمع الديمة وهى المطر الدائم سعد
جمع طريحة بمعنى القطعة المطروحة سعد
النحارير جمع نحرير وهو المتقن سعد

لعل لسانا صانه الله عن اذى * يقول و يدعو لى الها ممجدا * جزى الله
فى اولاه خيرا بما سعى * واولاه فى اخراه عيشا مرغدا * ثم لما احسست
فيها الايجاز * وان لم يبلغ مرتبة الالغاز * وآنست فيها الاشكال * وان لم يصل
حد الاخلال فشرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها * بكشف نكتها
وابرازها * ويشتمل على حل اشكالها باماطة اعضالها * وتفصيل اجمالها *
مع تحقيق المرام ووفق مايراد * وتدقيق فى المقام فوق مايعتاد * بمعان تتلذذ
بدركها القلوب وتنشرح الصدور * والفاظ تتلألأ خلال السطور كانها
نور على نور * كأن الثريا علقت فى جبينه * وفى انفه الشعرى وفى خده القمر *
* وسميته مرآة الاصول فى شرح مرقاة الوصول * متضرعا الى الله تعالى
ان ينفع به المحصلين ويجعله سببا لنجاتى فى يوم الدين * ثم المأمول من المأمون
عن الاعتساف * والمرجو من المجبول على الانصاف * ان لايبادر الى الرد
والانكار ويقبل على اعمال الروية والافتكار * لعله يونس من جانب الطور
جذوة نار * وفى ظلمة الليل البهيم غرة نهار * وان وقع فيه عثرة وزلل *
اووجد فيه هفوة وخلل * فعلى الواقف ذى المروءة ان يصلح مايرى من الخطل
* اويصفح عما يستوجبه من اللوم والعذل * فان ترك الاساءة من اخوان لزمان
* نهاية مايتمنى عندهم من الاحسان * لئن ادركت فى نظمى فتورا * ووهنا
فى بيان للمعانى * فلاتاسف لنقص ان رقصى * على مقدار تنشيط الزمان *
وها انا اشرع فى شرح الكتاب * مستعينا بالملك الوهاب * وهو الملجأ
فى كل باب واليه المرجع والمآب (بسم الله الرحمن الرحيم حامدا) الباء
للملابسة والظرف حال من ضمير ابتدئ وحامدا حال اخرى اما عن ذى
الحال الاولى اوضميرها على الترادف او التداخل والاول اوفق والمعنى
متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا آثر هذه الطريقة على الطرق
المتعارفة اشعارا بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة وابن حبان كل امر ذى
بال لايبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم وما اخرجه النسائى
وابو داود كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم ووجهه
ان الابتداء يعتبر فى العرف ممتدا من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع
فى البحث فيقارنه التبرك او التلبس بالتسمية والحمد والصلوة فلما قيده
بالاحوال علم انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شئ منها اذ لاوجود
للمقيد بدون القيد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهرى

يعنى ان المصنف آثر فى الحمد طريقة الحال على ماهو المتعارف من ايراده بالجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او احمد الله تسوية بين الحمد والتسمية فى كون كل منهما قيدا للعامل وحالا عنه حتى يتأتى التوفيق بين الحديثين منه

اى لا يتحقق ولايتم بحيث ينقطع وينتهى وهو لاينافى ان يحصل الابتداء بكل واحد من التسمية والتحميد فيتأتى التوفيق ونظيره الحركة من مبدأ معين الى منتهى معين فانها لا توجد ولاتتم قبل الوصول الى المنتهى مع ثبوت الحركة للجسم فى كل جزء من اجزاء المسافة فليتأمل منه

بين النصين بناء على حمل الابتداء على الانى باق بعد والجمع ممكن بان يحمل احدهما على الحقيق والآخر على الاضافى فتأسى بالكتاب الوارد بتقديم التسمية وعمل بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لانبائه عن التبعية المخلة بالتسوية (لمن) يعنى الله تعالى آثر الموصول للتفخيم (شيد) اى احكم من الشيد وهو الجص وفى الاساس شاد القصر واشاده وشيده رفعه (اصول الدين) الاصل كما سيأتى ماينبنى عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ماهوخير بالذات والمراد باصول الدين العقائد الكلامية (وايد) اى قوى (فروعه) اى الدين والمراد بها ماينبنى على تلك العقائد من الاحكام الفرعية العملية (بالكتاب) متعلق بايد (المبين) اى الكاشف لما يخفى على الناس من الحق او الواضح الاعجاز (ومصليا) عطف على حامدا (على مقوم) اى مسدد (سنن اليقين) بضم السين جمع السنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد عليه الصلوة والسلام ابهمه للتعظيم قال الله تعالى ﴿ ورفع بعضهم فوق بعض درجات (والجمعين) اى المتفقين (على استحسان استصحابه) اى عدايه وصحبته حسنا (اجمعين) حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة من الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام واصول مطلقة وواحد منها اعنى القياس فى ضمن الاستحسان الذى هو قياس خفى لانه مظهر لامثبت ولانه فرع للثلثة الاول وذكر اثنين من المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعنى الاستحسان والاستصحاب لان النفى اما منا اومنهم فلا بد من امرين وقدم الاستحسان لثبوته عندنا ولتضمنه القياس المتفق عليه لايقال ماذكرته مبنى على ان يكون المراد بماذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفى ذكر الالفاظ المستعملة فى الاصطلاح ولو بمعنى آخر كما تحقق فى موضعه (وبعد) اى بعد الحمد لله تعالى والصلوة على النبى وآله (فهذه) الفاء اما على توهم اما او على تقديرها فى نظم الكلام والتأنيث باعتبار الخبر (محلة) بفتح الميم والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة (مشتملة على درر مسائل الاصول) الغرر جمع غرة يقال فلان غرة قومه اى سيدهم وغرة كل شئ اوله واكرمه

اولان ذاته تعالى مبهم لايدرك كنهه فآثر الموصول المبهم ليناسب اللفظ معناه
منه

يدخل فيها اصول الفقه ايضا لان الفروع وقعت فى مقابلة اصول الدين
منه

الاستصحاب هو الحكم بابقاء شئ كان فى الزمان الاول ولم يظن عدمه
منه

(ودرر بحار المعقول والمنقول) الدرر جمع درو المعقول القياس والمنقول باقى الادلة فالمراد بالدرر خيار المسائل المتعلقة بالنوعين (خالية عن العبارات المدخولة) اى المعيبة والدخل العيب (حالية) اى متزينة (بالاشارات) الى الدقايق والاسرار (المقبولة) عند اولى الابصار (تقويم) اى مقوم ومعدل (لميزان برهان الاصول نافع) صفة تقويم ولذا ذكره (فى الوصول الى مستصفى حقايق المحصول) المراد بالمحصول علم الاصول و بالحقايق مسائله و بالمستصفى المسائل الصافية عن شوائب الشكوك والاوهام فكان هذا الكتاب وسيله الى تلخيص البراهين والدلائل وتحقيق القواعد والمسائل (نظمها) اى المجله (بتهذيبه) اى بسبب كون ذلك النظم مهذبا منقحا (مع الاحكام) اى مع كونه محكما متقنا (مغن عن التنقيح والاختصار) حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز لادى الى تعمية والغاز (وفحواها بغاية تبيينه) اى بسبب كمال توضيحه (المرام) اى المطلب (منار) وهو علم الطريق (لتوضيح منهاج) اى طريق (كشف الاسرار) يعنى ان فحواها بسبب كمال توضيحه المطالب والمقاصد علامة منصوبة فى طريق كشف اسرار الاصول وامارة مرفوعة لارشاد سالكى صراطه لى النيل والوصول (رتبتها) اى المجله (معولا) اى معتمدا (فى تقرير الكلام و تحقيقه على عناية الملك العلام وتوفيقه) العناية تخليص الشخص عن محنة توجهت اليه و التوفيق تهيئة اسباب الخير وتنحية اسباب الشر (وسميتها مرقاة الوصول الى علم الاصول) لكونها وسيله اليه ❊ شعر ❊ فمن يبتغ اسباب العلى فليصل بها❊ فتلك الى نيل العلى خير سلم (اسئل الله تعالى) حال من فاعل رتبتها (كفاية من كنز الهداية) حتى استغنى فى تقرير الكلام ولا احتاج الى احد من الانام (و) اسئل الله تعالى (وقاية) اى حفظا لاقدام العقل والفهم (عن الزلل) العارض بمعارضة من الوهم حتى اثبت فى تحقيق المراد ولا ازيع عن منهج الرشاد (فى البداية والنهاية) متعلق بالزلل او الوقاية على اللغو او الاستقرار ((انه) اى الله تعالى (قريب) تمسيل لاتحقيق (مجيب) اى سميع ٣ كذا نقل عن ابن الانبارى فى تفسير قوله تعالى واذا سئلك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فلا يرد السؤال المشهور (وعليه) لا على غيره (توكلت) وهو تفويض الامر الى الغير (واليه) اى لا الى غيره

٣ اى لا بمعنى انه يقبل دعوة كل داع حتى يرد السؤال انه ليس كذلك لان بعض الداعى لا يقبل دعاءه قطعا منه

(انيب) ارجع اذغيره لايصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اوردفى هذه الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهى التقويم والميزان والبرهان والمحصول والاحكام والمغنى والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهى الدرر والبحار والنافع والمستصفى والحقايق والتهذيب والغاية والعناية والكفاية والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث لايشو بهاشائبة التكلف ولايحوم حولهاوصمة التعسف (مقدمة) اى هذه مقدمة فى تبيين ٩ حد العلم وتعيين موضوعه وغايته فان طالب كل كثرة مضبوطة بجهة وحدة حقه ان يعرفها بها ليأمن من فوات مايعنى وضياع وقته فيما لايعنى ولاشك ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذى يمتاز به عند الطالب وموضوعه الذى يمتاز به فى نفسه عن سائر المطالب والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التمييز اليهما ايضا لكنه اختير ٧ عليها ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه اختلف فى تعيينه فاريد بيان ماهو الحق واما تعيين الفائدة فليجزم بان سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام تقديم الاول قدمه فقال (اصول الفقه) وهو لقب لهذا العلم مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به ينال السعادة الدينية والدنيوية منقول عن مركب اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقبى على وجه لزم منه التكرار فى تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافى فلزم تقديم غير المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار باختيار تعريف راجع على المشهور حيث قيل (علم) اى ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية حاصله من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلايدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام وان سمى الملكات كلها او اصول وقواعد او ادراكها وتدخل العلوم المذكورة وتخرج بقوله (يعرف به) لان الباء للسببية (احوال الادلة والاحكام الشرعيتين) اى المنسوبتين الى شريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اما انتساب الادلة فبمعنى كونها مسوقة فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذى هو بعضها ابهر المعجزات التى يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك الادلة (من حيث ان لها

٩ فى اختيار التبيين فى الحد والتعيين فى الموضوع والغاية اشارة الى ان المقصود من المقدمة تصور العلم والتصديق بموضوعية موضوعه والتصديق بفائدته سعد

٧ بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهى مأخذ الجنس وكون الاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهى مأخذ الفصل الذى به كمال التمييز سعد

اى لتلك الاحوا (دخلا فى اثبات الثانيه) اى الاحكام (بالاولى) اى الادلة قوله علم كالجنس والباقى كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك الجزئى والبسيط تصورا اوتصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين اذا تخلل بينهما عدم والمراد ههنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق والدليل مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر فى احواله وصفاته فيتناول المقدمات التى هى بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبرى والمفرد الذى من شانه انه اذا نظر فى احواله اوصل اليه كالعالم للصانع والثانى هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد باحوالهما اعراضها الذاتية اللاحقة بها باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا اوعند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها و بالحكم ماثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كافرضية والوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة و الفساد والبطلان والانعقاد وعدمه والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه وانواع الخطاب الوضعى كالركنية والشرطيه والعلية والسببية والمانعية و بعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء اوالتخيير ولايجعلون غير الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد فى التعريف قيد اوالوضع فادرج الخطاب الوضعى فى الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من الصريح فادرجه بهذا الاعتبار ويدخل الاحوال فى الاثبات ككونها معتبرة فى كبرى الاقترانى اوملازمة الاستثنائى المنتجين للمطلوب اوالفقهى سواء كانت محمولات اواجزئة لهما واوصافا وقيودا فيهما وسواء نشأت من الادلة ككونهما مبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك اونشأت من الاحكام كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة فان القياس مثلا لايثبت الفرضية والعلية وكاحوال المحكوم به فان بعض الاحوال كالعقوبة مثلا لايثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه و بالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيهما من القيود والصفات

(مسائل)

وهو كون الموضوع فى الادلة والاحكام جميعا سعد

٦ لان المقام مقام التعليم و تمييز العلم المشروع فيه للطالب لاالتمييز فى نفسه سعد لزوم التكرار عماقال به صاحب التنقيح وتبعه صاحب التلويح وتعسفهما ثم ظهر انه لاتكرار لان ابن الحاجب فى الاول واماحده لقبا فالعلم بالقواعد التى يتوصل بهما الى استنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها الفرعية التفصيلية بالاستدلال واراد به الاجتهاد واستنباط الاحكام عن الامارات فان مراده فى الاول بيان كون الاصول وسيلة الى استخراج الاحكام الشرعية عن ادلتها قطعية كانت اوظنية ومراده فى الثانى بيان المصطلح عنهم وهو بما القته عبارة عن العلم بالاحكام الظنية فقط سعد

مسائل الاصول وهو المعنى بكونه معرفا للاحوال وتلخيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج فى استنباطها منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التى لا تنحصر فى عدد يتمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها على وجه كلى اجمالى يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهور فى تعريفه العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين الاول ان المتبادر من القواعد بناء على ما تقرر عندهم ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة الكلية الى الصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهى بالشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى لما ينتج ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة و يندرج علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القواعد الكلية يتوقف على سائر البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة فى كلية القواعد فخلاف المعهود والمتعارف وكفى بهذا سببا للعدول والثانى ان مفسرى التوصل بما ذكرنا صرحوا بان المراد به التوصل القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة فى السبب القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر فى الكتب الميزانية ان الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها (والفقه) لما فرغ عن التعريف اللقبى فشرع فى الاضافى ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير البينة عرف كلا من الفقه والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصورى لاشتهار ان الاضافة ان كان مضافها ٣ مشتقا او فى معناه تفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى والا فتفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها

٣ اسم المعنى وهو ما دل على شئ باعتبار معنى هو المقصود سواء كان مشتقا او فى معناه يفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى وان كان اسم العين يفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها بالفقه اختصاص اثبات ما لا ثبوت له حتى يرد ان الاعتقاديات والوجدانيات تثبت بالكتاب والسنة ايضا فان الاضافة لا تزيد على صريح اللام وهى لا تدل قطعا على الاول كما تحقق فى موضعه (نسخه)

بالفقه ولما توقف معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف اليه قدم تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا الى الظاهر فقال (معرفة النفس ما لها وما عليها عملا) هذا التعريف سوى القيد الاخير منقول عن الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى وكأنه اراد بالمعرفة سبب المعرفة الحاصة وهي ادراك الجزئيات عن دليل اعني الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بما من بعدها اعني ما لها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل مالها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط وهذه الملكة لاينا فيها عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كمالك رحمه الله تعالى سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لاادرى لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا او لامر آخر واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبما لها وما عليها احكام ماينتفع به او يتضرر دنيوية كانت او اخروية كالصحة والفساد والوجوب والحرمة ونحوها الظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع فكانه قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنتفع به وتتضرر تصديقا ناشيا عن الدليل فيخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبرائيل عليه السلام وبارادة الملكة علم الرسول والمقلد ومن يأخذ الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط (ثم لما كان هذا التعريف متنا ولا للاعتقاديات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ في اصول الفقه زيد قيد عملا (فخرج بعملا الكلام والتصوف) اى علم الكلام وعلم الاخلاق (ومن لم يرده) اى ذلك القيد كالامام (اراد الشمول لهما) لكونهما من الفقه عنده حتى سمى الكلام فقها اكبر فان قيل لم يخرج الوجدانيات بتقييد المعرفة بكونها عن دليل قلنا لا لان المراد بالوجدانيات كما اشير اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل لا ثبوتها في الواقع حتى تحصل بالوجدان وتستغنى عن البرهان فان قيل لا بحث في الكلام عن الاحكام الا على الندرة مثل ان معرفة الله واجبة والنظر فيها واجب فكيف اسماه التعريف قلنا المراد من معرفته تعالى معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب معرفته تعالى هكذا وهذا الواجب مطلق يتوقف على معرفة

فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح سعد

احوال العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينهما على القانون الاسلامى ومايتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعتبر فى جميع مسائل الالهيات والنبويات والاعراض والجواهر والامور العامة وجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السر فى جعل مباحث العلم والنظر فى مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (وقيل) قال الشافعية فى تعريف الفقه (العلم) كالجنس (بالاحكام) خرج به التصورات لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين او بين غيرهما والعلم بها تصديق بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد (الشرعية) اى الموقوفة على خطاب الشارع خرج به الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل (العملية) اى المتعلقة بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لاتتعلق بالمباشرة (عن ادلتها) متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه يحصل فى الادلة فيعلم منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم جبرائيل عليهما السلام وعلم المقلد وماعلم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من الفقه عندهم (التفصيلية) خرج به الاصول كالعلم ٦ بوجوب المأمور به مثلا والخلاف كالعلم عن المقتضى والنافى مثلا لما فرغ من بيان الفقه شرع فى بيان الاصول فقال (الاصل) ههنا (ما يبتنى) على بناء المجهول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) ابتناء حسيا كابتناء البناء على الاساس او عقليا كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل ونحو ذلك (قيل) ماذكر انما هو معناه اللغوى (ونقل) فى الاصطلاح (الى الدليل) كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب (والمختار) عند المحققين (عدمه) اى النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل ولا ضرورة فى العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى يشمل العقلى فيحمل على المعنى اللغوى الشامل ويقيد بالعقلى بالاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ولامعنى لمبتنى العلم الادلة اوما يتوقف عليه دليله الثانى ان اصول الفقه اذ جعل لقبا يكون منقولا فاذا حمل على الاول لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل

---

٦ اى العلم بوجوب الشئ لوجود المقتضى او بعدم وجوبه لوجود النافى سعد

قوله وما يتوقف كمباحث الاستثناء والنسخ والتخصيص والمعارضة والترجيح ونحو ذلك فانها من مبنيات الفقه ومسائله وفيه رد على صاحب التنقيح حيث ذهب الى ان الاصول ههنا بمعنى الادلة فقط سعد

قوله اذا جعل لقبا يكون منقولا انما احتيج الى النقل لان اللغوى لاصول الفقه وهو مبتنياته يتناول الادلة التفصيلية وفساده ظاهر فلابد من المصير الى النقل لاخراجها وهو بطريق الغلبة اذا تصرف اهل اصطلاح وهو قوله مايبنى عليه غيره سعد

الى العلم واذا حمل على الثاني يكون فيه نقلان نقل الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ من تعريفي اصول الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال (وموضوعه) اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اى احواله التي تلحقه لذاته او لجزئه المساوى له او للخارج المساوى له في الصدق او في الوجود فان المباين للشئ اذا قام به مساويا له ٩ في الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل جزء من جزئيه دخلا فيه والثاني كادراك الامور الغريبة له بجزئه الناطق والثالث كالضحك له بالتعجب والرابع كاللون للجسم بالسطح المباين له في الصدق والمساوى له في الوجود وماسوى ذلك اعراض غريبة لا يبحث عنها في العلم والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم اما مطلقا نحو الدليل السمعي يثبت الحكم الشرعي او مقيدا بعرض ذاتي نحو الدليل الأول يفيد الظن او على نوع الموضوع ٤ اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او على عرض ذاتي له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيد نحو الخاص المأول يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس ٣ في السنة والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف في موضوع الاصول فقيل انه الادلة في الاجتهاد والترجيح وقال الامام حجة الاسلام في معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام واختاره المتأخرون لان تعدد الموضوع منعه بعض الائمة وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لأن احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم يعكس لان الادلة هي السابقة في الاعتبار والحق انه (الادلة) السمعية لا مطلقا بل من حيث تثبت بها الاحكام الشرعية (والاحكام) الشرعية لا مطلقا بل من حيث تثبت بالادلة السمعية (لما اختاره صاحب الاحكام) خصه بالرد لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع العلم ما يحور تعدده اذ كان المحوث عنه اى مرجع محمولات مسائل والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بان تكون العوارض التي لها دخل

٩ بالوضع له فقيه در على المحقق عضد الملة والدين حيث قال ولو حمل الاصول على معناه اللغوي يعني معناه ما يستند اليه الفقه يشمل الاقسام فلم يحتج في الموضوع الى النقل وقد حققناه في المحاكات العضدية منه

٤ فيه اشارة الى ان نوع النوع في حكم النوع فان الامر نوع من الكتاب والسنة ايضا وهما نوعان من الدليل السمعي منه

٣ اى يبحث عن احوال انواعها وعن انواع انواعها وعن احوال اعراضها وانواع اعراضها وان كان كل منهما نوعا من الدليل السمعي منه

فى المبحوث عنه وراجعة فى الحقيقة اليه بعضها ناشيا عن احد المضافين
و بعضها عن الآخر فموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما
هى المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انهما
لما تركبت من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها
العرض الذاتى للموضوع كان المعتبر فى اتحادها اتحاد كل من الجزئين بمعنى
التناسب التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفى اختلافها اختلاف
واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك
مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة
يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد
فلا يتحد العلم اما انهما اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع
فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما تغايرت الاعراض اللازمة
للمضاف الآخر بالنوع تغاير الملزومات بالضرورة ولا وجه لرجوع احدهما
الى الاخرى بالتأويل كما قيل فى احوال الاحكام انها راجعة الى احوال
الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وماسبق من سبق الادلة فى
الاعتبار رد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة فى
الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ الفصل
الداخل فى حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان
جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من
الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد
التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولاشك ان الاضافة
الجامعة بينهما توجب تناسبهما المنافى للاختلاف فاذا اتحدا اتحدت
المسائل ويتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك
التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكهما فى الجامع او باشتراكهما
فى جامع ذاتى او عرضى الاول باطل بالاجماع وكذا الثانى والثالث
عند المحققين اما الثانى فلان الامور المتعددة اذا اشتركت فى جامع ذاتى
كان الموضوع فى الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا فى الشفاء ان التشكيلات
المبحوث عنها فى الهندسة من التثليث والتربيع والتخميس والتسديس ونحوها
لما كانت امورا تخييلية والمقدار المطلق الذى هو موضوع الهندسة معنى جنسى
بعيد عن الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التخييلية للمعنى الجنسى البعيد

عن الخيال في غاية الاشكال وعلى لحوقها النوعيات بناء على ان النوع اقرب
من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة
مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي تسهيلا
لامر الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك في العرضى المطلق لايكفي
في الاتحاد والالاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل
المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشتراك في العرضى الخاص
بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لايشترط والالما وقع البحث
في الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانها لاتشارك
البدن فيهما بل في الانتساب اليها واعتبار ما بينهما لايفيد الانضباط
لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ
باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر فيها
للاحتراز عن الخطاء في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على
انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده حينئذ عين اختلافه الموجب لاختلاف
المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع
الاعراض الذاتية وقد تقرر في موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر
الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا
تحقيق كلام صاحب التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح كما لايخفى
على متأمل منصف وبالتجنب عن التعسف متصف ثم لما فرغ من تعيين
الموضوع شرع في تعيين الفائدة فقال (وفائدته) كل حكمة ومصلحة
تترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من
حيث ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام
الفاعل على فعله والعلة لعليته فلا يوجد في افعال الله تعالى لاستلزامها
استكمالها بالغير لان فاعليته تعالى حينئذ تكون معلولة لذلك الغرض اذا
عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته (معرفة الاحكام) لربانية
بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجريان على موجبها السعادة الدينية والدنيوية
وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعني
ما به يستلزم الدليل المطلوب كالحدوث والامكان للعالم وبيان شرائط افادتها
اياها والامور المعتبرة في تلك الافادة وجودا وعدما فلهذا احتيج اجمالا الى علم
آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية

(فانحصر)

(فانحصر) اى اذا كان بحث الاصولى عن احوال الادلة والاحكام انحصر (المقصود) اى فى الفن اومن الكتاب لا المقصود من الفن اوفى الكتاب لان الاول هو الغاية ولاوجه لانحصارها فيما ذكر والثانى يتناول المقدمة (فى مقصدين) لبيان احوال الادلة والاحكام (وخاتمة) لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق به (المقصد الاول فى) بيان احوال (الادلة) الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اماوحى اوغيره والوحى امامتلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل مجتهد فى عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا فلحقة بالكتاب اوالسنة والعرف والتعامل بالاجماع والاستصحاب والتحرى عمل باحد الاربعة والعمل بالظاهر اوالاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عليه الصلاة والسلام ❊ دع ماير يبك الى مالاير يبك ❊ والقرعة لتطييب القلب بالسنة اوالاجماع وآثار الصحابة وكبار التابعين بشبهة الحديث او بقوله عليه الصلوة والسلام ❊ اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ❊ وقوله عليه الصلاة والسلام خير القرون قرنى الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ❊ الحديث (وهو) اى المقصد الاول الذى فى الادلة مرتب (على اربعة اركان) لبيان احوال الادلة الاربعة (الركن الاول فى) بيان حال (الكتاب) قدمه لشرفه وافتقار الباقى اليه اعلم ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل والكلى المشترك بينه و بين كل جزء منه يدل على المعنى لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة فى المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل بالتواتر ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوة والكتابة والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غيربين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة اومقدارها كما بين فى موضعه واقتصر بعضهم على النقل فى المصاحف تواترا لانه يميز القرآن ٢ عن جميع ما عداه واورد انه ان خصص بالكل لايوافق غرض الاصولى

٢ لان سائر الكتب السماوية وغيرها لم ينقل شئ منها فى المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان منه

وان اتى على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولايسمى قرآنا فى العرف
وان خص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بتام مع انه قرآن شرعاً
حتى يجرى عليه احكام القرآن واقول ان يريد بعض منه دال على المعنى
فخرج حروف المبانى وتدخل الكلمة ولابد من دخولهما لان بحث
الاصولى عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الامن حيث كونهما
دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبرى وبالجملة هو مايشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو
ههنا قد يكون كلمة اوكلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص
والعام والمشترك والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهى والمطلق
والمقيد وحروف المعانى وغير ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام
النظم الذى هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن آية
كمدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض كحوق وص ون كما صرحوا به
فى كتب الفقه وان كان فى كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا
فى الكتابة اسماء فى العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على
ماذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم
القرآن كل كلمة اوكلمتين فصاعدا مالم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء
من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم
شرعى لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولى ومما يدل
على صحة ما قررنا ان الامام شمس الائمة السرخسى بعد ماوافق
الفقهاء فى كتبه الفقهية قال فى اصوله ان مادون الآية والآية القصيرة
ليست بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فان مادون الآية والآية
القصيرة يشملان الكلمة وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن
حقيقة لا حكما ولا عرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا
وكل ثلث آيات قصار اومقدارها قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر
الاصوليون الاول والامام الثانى فى المشهور والاماما الثالث هذا
غاية تحقيق المقام بعون الله الملك العلام هذا وقد اخترههنا تعريف
يوافق الغرض و يخرج عنه الحرف وتدخل الكلمة فقيل (وهو) اى
الكتاب المرادف للقرآن فى العرف (النظم) وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا
كان اومركبا فان ترتب الحروف او الكلمات المعتبرة فيه الاستعارة اللطيفة

كيف لا يكون لمعنى واما ما هو على حرف واحد فكثور ومغلوب والعبرة فى
التسمية بالكثير الغالب (المنزل) خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الالهية
والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله وهو جبرائيل عليه السلام
(على رسولنا محمد) صلى الله تعالى عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره المنقول
عنه (تواترا) خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراآت الشاذة
سواء نقلت بطريق الشهرة كالمختص بمصحف ابن مسعود رضى الله تعالى عنه
نحو فصيام ثلثة ايام متتابعات او الآحاد كالمختص بمصحف ابى رضى الله تعالى
عنه نحو فعدة من ايام اخر متتابعات (وله) اى للكتاب (مباحث خاصة به)
غير مشتركة بينه وبين ما عداه (و) مباحث (مشتركة) بينه وبين السنة (اما)
المباحث (الخاصة) بالكتاب (فهى ان المنقول بلا تواتر) سواء نقل بطريق
الشهرة او الآحاد (ليس بقرآن) لانه مما يتوافر الدواعى على نقله لتضمنه
التحدى والاعجاز ولكونه اصلا لسائر الادلة والعادة تقتضى تواتر ما هو كذلك
فما لم ينقل متواترا علم انه ليس بقرآن قطعا (فهو) اى اذا لم يكن المنقول بلا تواتر
قرآنا ظهر ان النقل بالتواتر (شرط) فى كون المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا
(قيل) يشترط التواتر (مطلقا) سواء كان فى جوهر اللفظ او فى هيئته (وقيل)
يشترط (فى الجوهر لا الهيئة) اعلم ان القراآت السبع منها ما يختلف به خطوط
المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك وملك ومنها ما لا يختلف به
وهو المسمى بالهيئة وقبيل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها
فقيل كلها متواترة لانها لو لم تكن متواترة يلزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر
واللازم باطل وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البدايع وظاهره مشكل
وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء لا يشترط
فيه التواتر لانه انما يشترط فيما لا يعد كونه بعضا من القرآن كالحرف والكلمة
واما الهيئة المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب
واكثر المحققين (ما شذ) اى اذا كان النقل بالتواتر شرطا فى كون
المنقول قرآنا ظهر ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد (لا يعطى)
على البناء المجهول (له حكم القرآن) من اكفار جاحده وجواز قراءته
فى الصلوة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادة الحكم القطعى
ونحو ذلك (وان جاز العمل بمشهوره) اى بما نقل عنه بطريق الشهرة
من الشاذ لا بالآحاد لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا وورد بيانا

للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لايحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لايتوقف على شهرته فاوجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب فلا مطابقة بينهما (قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا مايؤدى الى الزيادة على النص وهو نسخ لايجوز بخبر الواحد وعن الثانى ان الوجوب مستلزم للجواز وافادة الملزوم افادة اللازم ولما كان نزاع الخصم فى الجواز عبر به وقال مالك والشافعى رحمهما الله تعالى لايجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولاخبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال الآمدى اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا من النبى عليه السلام ليس بحجة ولاعبرة بكلام هو غيرهما واجيب بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم لما ورد ههنا اشكال وهو ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قرآن لاكفرت احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى فى بسم الله الرحمن الرحيم الواقع فى اوائل السور واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان تواتر فانكاره نفى لقرآنية ماكونه قرآنا ضرورى والافالقول به اثبات لقرآنية ما عدم كونه قرآنا ضرورى وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل والاجماع على عدم الاكفار اراد ان يدفعه فقال (وقوة الشبهة) اراد بالشبهة مايشبه الدليل وليس به ولو فى اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لايطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعد به صاحبها مأولا (فى البسملة) اى قوة الشبهة الحاصلة فى بسم الله الرحمن الرحيم الواقع (اوائل السور) احتراز عن البسملة الواقعة فى اثناء سورة النمل اعنى قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده (تمنع الاكفار) المشهور التكفير والاكفار اصح وافصح (من الطرفين) اى طرفى الشافعية والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنيته والثانية ينفونها واما الحنفية فالمشهور من قدمائهم انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابى حنيفة انها آية فذة من القرآن انزلت للفصل والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقم فى كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث يخرج ذلك الطرف من حد

الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مأولا عند الآخر وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصر حين بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون المتسترين بالبلكفة لان شبهة الاولى من الضعف بحيث لايخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف الثانية وهذا تحقيق ماقاله المحقق عضد الملة والدين فى شرح مختصر ابن الحاجب الجواب لانسلم الملازمة وانما تصح لوكان كل من الطرفين لايقوم فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذاقوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير وبه يدفع ما قيل فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان يورث شكا اووهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هى قوية عند من يتمسك بها واما عند الخصم فن الضعف بحيث لايفيد شيئا ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح فى انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر (واما) المباحث (المشتركة) بين الكتاب والسنة (فهى انه) اى الكتاب ههنا (اسم) لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة لان شيئا منها لايلايم غرض الاصولى ولالمجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولايوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه اسم (للنظم الدال على المعنى) واما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشى من قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى بجوز القراءة بالفارسية فى الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلايلايم غرض ابى حنيفة رحمه الله تعالى والمقصود توجيه كلامه (فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن وهو عينه على التحقيق او جزؤه على التسامح وعدم صدق الحد على النظم المنزل المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار الاول وانما يلزم اللازمان اذ لم يعتبر النظم خلف وليس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا

وان لم يكن تحقيقا او الثانى وقوله يلزم عدم فرضية قرأة القرآن فى الصلوة
قلنا لا نسلم ان جواز ها متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه
والامام حمل قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن على وجوب رعاية
المعنى دون اللفظ لدليل لاح له قال الامام فخر الاسلام فى شرح المبسوط
ان نوح بن ابى مريم روى رجوع ابى حنيفة الى قولهما رحمهما الله تعالى
قال وهو الاصح (وله) اى للنظم الدال على المعنى (اربعة اقسام) باربع
اعتبارات فان علماءنا اختاروا فى النظم تقسيما يعم نظره ويجم ثمره
اما الاول فلعمومه المفرد والمركب كما سيأتى واما الثانى فلاحاطة الاعتبارات
من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجارى
على قانون الوضع يستدعى وضع الواضع ثم دلالته اى كونه بحيث يفهم
منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع اربعة
اقسام (بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام) الشرعية فان الاصولى
لايبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التى لها مدخل
فى افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم
الاستقراء كما عرفت فى احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام
بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لاما قال الشراح انه احترازعما
لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه
التعرض لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب دركه اما الاول فلوجود
اقسام التقسيمات فى القصص وغيرها واما الثانى فلان فى ذكر مجرد الاقسام
تعرضا للموضوع وهو لايكفى بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا
لان النافع فى معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يحصل بهما
لا بالموضوع فقط ولا تعرض لها الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك
الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربع تقسيمات الا الثانى فانه
مثمن كما سيأتى التقسيم (الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اى اللفظ
(له) اى للمعنى قدمه لان السابق فى الاعتبار انما هو الوضع والباقى متفرع
عليه (وهو) اى الاول والمراد به الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة
لان اللفظ (ان كان موضوعا لواحد حقيقى او اعتبارى) على الانفراد
(فهو الخاص وان) كان موضوعا (لواحد مشترك) بين افراد غير محصورة
مستغرق لها (فهو العام وان) كان موضوعا (لكثير) بوضع كثيرة (فهو

(المشترك)

(المشترك) وان كان موضوعا (لكثير غير محصور) بوضع واحد بلا استغراق (فهو الجمع المنكر) اورده بدل المأول لالان اطلاق المأول ليس باعتبار الوضع وان بقى تناوله الوضعى واضيف الحكم الى الصيغة لان المعدود من اقسام الوضع ليس مطلق المأول بل المأول من المشترك الذى يرجح بعض معانيه بالتأمل فى نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القروء فى قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل لتكلف فيه وضرورة باعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه فى سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى فيدخل فى العام النكر المنفية لان لها وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لايمكن الا بانتفاء كل فرد لاينافى ذلك وبالكثرة مقابل الوحدة فيشمل المثنين فصاعدا وبكون الافراد غير محصورة ان لايكون فى اللفظ دلالة على الانحصار فى عدد معين فيدخل فى العام السموات ونحوها التقسيم (الثانى) حاصل (باعتبار دلالته) اى اللفظ (عليه) اى المعنى قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال (وضوحا وخفاء) اى من جهتهما (وهو) اى الثانى والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم (ثمانية) اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها تتبين الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكاما خاصة بها كما سنبين فى موضعها ان شاء الله تعالى نعم فى عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتى فى موضعه ان شاء الله تعالى ووجه الضبط (ان اللفظ ان ظهر معناه) فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه (لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل) فان قبل النسخ (فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم ان خفى معناه) فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة (فهو الخفى واما لنفسها) فان امكن ادراكه بالتأمل (فهو المشكل والا) فان كان بيانه مرجوا (فهو المجمل والا فهو المتشابه) التقسيم (الثالث) حاصل (باعتبار استعماله) اى اللفظ (فيه) اى المعنى (وهو) اى الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ (ان استعمل فيما وضع له فهو

الحقيقة والا فهو المجاز و) كل منهما (ان ظهر) مراده (فهو الصريح وان استتر فالكناية) التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار الوقوف به) اى باللفظ (عليه) اى المعنى (وهو) ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو (الدال بعبارته والا) فهو الدال (باشارته فان لم يدل عليه بالنظم) فان دل عليه بالمفهوم لغة (ف)هو الدال (بدلالته والا ف) هو الدال (باقتضائه) والعمدة فى جميع ذلك الاستقراء وما ذكر من وجه ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء (فان قيل من حق اقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض (قلنا لا يلزم فى كل تقسيم التباين الحقيقى بين الاقسام بل يكفى التقابل بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات لاسيما فى التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما فى هذا المقام وكتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبنى واخرى الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما (وبعدها) اى بعد هذه الاقسام (امور) لم يقل اقسام لانها لا تصلح الاقسامية للفظ كما لا يخفى (تشتمل على الكل) اى تعتبر فى كل واحد من الاقسام السابقة (وهى) ايضا اربعة الاول (معرفة مأخذها) اى معانيها الوضعية التى اخذت هى منها كالخاص مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد ولم يتعرض لهذا الامر فى المتن لقلة جدواه فى نظر الاصولى مع كونه مستقصى فى المطولات (و) الثانى معرفة (معانيها) اى حقائقها الشرعية وحدودها الاصطلاحية (و) الثالث معرفة (ترتيبها) اى تقديم بعضها على البعض عند التعارض (و) الرابع معرفة (احكامها) اى الآثار الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا او نحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة الى الاقسام العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قدامعن النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم اربعة منها مختصة بالمفرد وهى اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهى اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهى اقسام الاستعمال ولاشتراكها بينهما تعتبر فى الاقسام الاثنى عشر فتصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة فى كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما وفى كل

وا حد منها الاعتبارات الاربع الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين (اما الخاص) هذا شروع فى تفصيل الاقسام (فلفظ وضع) خرج به الالفاظ الغير الموضوعة وان دلت عقلا (لمعنى واحد) حقيقى او اعتبارى فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام (على الانفراد) اى عدم المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا او جنسا فيدخل التثنية ومنه الفعل والحرف ما لم يشترك لفظا ويخرج العام ٦ والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود (وهو) اى ذلك المعنى (فى الاسم) قيد به لان التعين والنوعية والجنسية لا تتأتى فى الفعل والحرف (عين) اى معين متشخص لا يقبل الاشتراك اصلا (كزيد) فان معناه جزئى حقيقى (او) ذلك المعنى (نوع) ان اشترك بين الافراد فى الجملة (كرجل ومائة) اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالدرع (او) ذلك المعنى (جنس) ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع (كانسان) فانه اكثر شيوعا من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه المناسب للخاص كما لا يخفى (وحكمه) اى اثر الخاص الثابت به (انه) اى الخاص (من حيث هو هو) مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية (يفيد مدلوله قطعا) اى على وجه يقطع الاحتمال الناشى عن الدليل وسيأتى تمام توضيحه او المحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل او بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين فيؤدى الى اثبات الثابت او ازالة المزال فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تعيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض فنشأ الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع عليه فروعا فقال (ولذا) اى لافادة الخاص مدلوله قطعا (جعل الخلع طلاقا لا فسخا) فانك ستعرف ان المذكور فى آية الخلع لفظ الطلاق وان علم اعتباره فى ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة فيعد ما اعتبر باى طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ

المراد بالواحد ما لا جزء له وذلك ظاهر ولا شك ان العام من حيث هو عام متحد الوضع فحينئذ يكون معناه واحدا فان قيل قد صرح صاحب التنقيح بان كلا من العام و اسماء العدد و المشترك موضوع للكثير قلنا معنى كون العام موضوعا للكثير كونه موضوعا لامر مشترك فيه وحدات الكثير ومعنى كون اسماء العدد موضوعا له كونه موضوعا لمجموع الكثير من حيث هو المجموع ومعنى كون المشترك موضوعا له كونه موضوعا لكل واحد من وحدات الكثير فيكون كل من الوحدات جزأ من جزئيات الموضوع له فى العام وجزأ من اجزائه من اسماء العدد ونفسه فى المشترك صرح به فى التلويح منه

كما روى عن الشافعي لان فيه ابطالا لعمل الخصوص فاذا ظهر كونه
من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر
(و) لذا ايضا (صح طلاق المختلعة) اى ايقاع صريح الطلاق على المرأة
بعد الخلع وذلك لان الله تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله
تعالى * الطلاق مرتان * ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى * فان خفتم
الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به * اى لا اثم على الرجل
فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعلها فى الافتداء
بعد جمعهما فى ان لا يقيما تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق
لانها لا تختص بالافتداء الا بذلك الفعل فكان هذا بيانا لنوعيه اعنى
بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا بمال اولا فكانه
قال فان طلقها بعد الطلقتين الاثنين كلتاهما او احداهما خلع فدل على
مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء فى تعليق الفاء باول
الكلام بجعل الخلع فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعي ترك العمل
بموجب الفاء وهو التعقيب (و) لذا ايضا (وجب) على الزوج (مهر المثل
بالعقد) الصحيح بلا تسمية المهر (فى المفوضة) بكسر الواو وهى التى
اذنت اوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها الا التى زوجت
نفسها بلا مهر لانها لا تكون محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعي
بخلاف الاول فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف فى موجب المهر
وهو الدخول عنده ومجرد العقد عندنا ولنا قوله تعالى * واحل لكم ما وراء
ذلكم ان تبتغوا باموالكم * فان الباء خاص معناه الالصاق فيدل قطعا على
امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب
اليه الشافعي ابطال لعمل الخاص وانما عدل فيه عن تقرير فخر الاسلام
ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذى يبطل فى المفوضة ليس هو الابتغاء
بل اقتران المال والتصاقه به وههنا ابحاث الاول ان الابتغاء ورد مطلقا
عن الالصاق بالمال فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا
لا يحمل على المقيد الثانى ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم
وجوب مهر المثل بالدخول او الموت ولم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث
ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال
فيقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا ان يكون صحيحا

ومستوجبا لسبوت مانفى اوسكت عنه والجواب عن الاول لان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق والمقيد على الحكم المثبت كما سيأتي وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما المقيد به تقرره في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى ﴿ لاجناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن اوتفرضوا لهن فريضة ﴾ دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان تحمل الآية التي نحن فيها على ماحملناها عليه (و) لذا ايضا (بطل تأويل القروء) جمع قرء بفتح القاف وضمها والاول افصح (بالاطهار) دون الحيض (في الآية التربص) وهي قوله تعالى ﴿ والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ﴾ وقد اولها الشافعي رحمه الله تعالى بالاطهار فابطل موجب خاص وهو الثلثة بالرأى وذلك لان الطلاق المسنون مايكون في الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فتنقضي العدة بباقي ذلك وطهرين بعده فينتقص العدد عن الثلثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل بين الدمين بخلاف مالواولت بالحيض اذيجب عليها التربص بثلاث حيض كوامل فان قيل قداوجبتم ثلاث حيض وبعضها فيما اذا طلقت في الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة (قلنا لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشئ من الرابعة وجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لاتتجزى حكما على ان الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل التاء في ثلثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث (قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر (ثم لما فرغ مما فرغ اراد ان يدفع بعض ماورد على الاصل فقال (ومحللية الزوج الثاني) اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم مامضى من الطلاق واحدا كان اواكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لايزول الابثلاث تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر رحمهم الله تعالى وجه الثاني انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة

وهدمها لايكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى * حتى تنكح زوجا غيره * لان حتى خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ماقبلها لافي اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لامثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني آدم خالية عن المحرمات ولوسلم انها تنتهي لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلاث لاقبله فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب ذلك كما لوحلف لايكلمه في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب قبلها حنث ونحن نقول في اثبات حقية اللازم محللية الزوج الثاني اي اثباته الحل لم يثبت بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ماذكر بل (باشارة حديث العسيله) روى ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجده الا مثل هذا واشارت الى هدبة ثوبها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال لاحتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه في التحليل لكونه مسوقا له كما سيأتي واشارة الى كونه محللا لانه عليه الصلاة والسلام غيا عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت العود اذ لاواسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيسند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى في الحديث (و) باشارة حديث (اللعن) وهو قوله عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة عن ذمهما واسبات خساسة لهما لانه عم مايبعث لعانا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبته وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون اشارة فاذا حقق حقية اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولوسلم حتى يثبت المطلوب فقال (وهدمه) اي هدم الزوج الثاني حكم (مادون) الطلقات (الثلث بدلالة) الحديث (الثاني) فانه لما افاد باشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فحينئذ يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولوسلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لما اثبته لما فيه

من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلث شرعاً اقتضى ثبوت الثانى
انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول او نقول تداخل الحلان
تداخل العدتين وهذا الحديث وان كان من الآحاد لكنه لا يخالف مقتضى
الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه (كما ان اشتراط دخوله) اى كون
دخول الزوج الثانى شرطا فى محاليته (بعبارة) الحديث (الاول) بالاتفاق
فان حديث العسيلة انما سيق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه وقد
فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته يزاد به على الكتاب
والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم معنا
بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا و بينه (لا بحتى تنكح) متعلق بجميع
ماسبق اما ان المحالية والهدم ليسا به فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله
ليس به فعلى تقدير ان يكون النكاح فى الآية بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون
بقرينة اسناده اليها فانها لا تسمى واطئة لا الوطئ كما اختاره القدماء
استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازى باعتبار معنى التمكين وارتكابه
اولى من ارتكاب مجازين لغويين فى النكاح و لزوج وذلك لانا لا نسلم
انه مجاز فى العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية فيه ولو سلم فاسناد
الوطئ اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز
ذلك لجاز الراكب فى المركوب والضارب فى المضروب بخلاف الزنا
فانه اسم للتمكين المقارن بالوطئ الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه
وتحقيق هذا البحث على هذا التحرير من عون الملك القدير الحمد لله ملهم
الصواب واليه المرجع والمآب (قيل وبطلان عصمة المال المسروق باطلاق
قوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا قال الامام فخر الاسلام قال الشافعى القطع
لفظ خاص بمعنى مخصوص فانى يكون ابطال عصمة المال عملا به فقد وقع
فى الذى ايتم والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو جزاء بما كسبا
لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وانما يجب لله
تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه تعالى
ومن ضرورته تحول العصمة اليه وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعى
ان كان هكذا لا يحتاج فى دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول حجتنا قوله عليه
السلام ❊ لا غرم على السارق بعد ماقطعت يمينه ❊ اذ اثبات حكم سكت
عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف فان قيل النص جعل القطع جميع

الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لايجوز بخبر الواحد قلنا المناسب للموجبية هو الضمان فجعل انتفائه من الموجب من فساد الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كانت استفادته منه بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد به قوله تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير مانقل عن الشافعي والمقصود تصحيحه و بالجملة هذا الكلام لايخلو عن اضطراب ولذا قال اقيل (ومنه) اى من الخاص (الامر) قدمه على النهى لان المطلوب به وجودى و بالنهى عدمى والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلى اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ماهو المختار فيكون مقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرهما اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام و بمعرفتهما يتميز الحلال عن الحرام (وهو لفظ) احترازا عن نحو الفعل والاشارة (طلب به) اى باستعانة ذلك اللفظ (الفعل) لم يقل اريد به لان ارادة الآمر وقوع المأمور به ليست بشرط عند اهل السنة كما سيأتى ولم يقل يطلب به لئلا يفهم منه ما من شانه ان يطلب به الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة فى التهديد والتعجيز والتسخير ونحو ذلك والصادرة عن النائم والساهى والحاكى (جزما) خرج به الصيغ المستعمله فى الندب او الاباحة فانها لاتسمى امرا كما سيأتى (بوضعه) حال من ضمير به اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اى لطلب الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل (استعلاء) متعلق بطلب اى طلب به على جهة عد الطالب نفسه عاليا وان لم يكن فى الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس ماهو بطريق الخضوع والتساوى فانطبق التعريف على العرف ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب فقول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون اوتشاورون اولاظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه الصلوة والسلام هذا والمشهور فى التعريف قول القائل لمن دونه اولغيره استعلاء افعل وعدل عنه ههنا لوجوه (الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى اعنى التكلم بالصيغ فلا يلائم غرض الاصول لانه ليس من الادلة ولايناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد المقول لايستقيم قوله

﴿ افعل ﴾

افعل معنى معتد به لانه هو المقول (الثانى انه ان اريد الامر على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء اولا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولى فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك ويصدر عن النائم والساهى والمبلغ والحاكى وشئ منها لايسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية فى التعريف بحيث لا تساعدها العبارة لا تخرج صيغ الندب والاباحة كما لايخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف (الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يليق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل مايدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس للامر من لغة العرب كفعل يفعل لكل مايبنى للمفعول من الفعلين (ويختص مراده) اى المراد بالامر يعنى امر (وهو) اى ذلك المراد هو (الوجوب) لاالندب والاباحة وغير ذلك (للنص) اما الكتاب فقوله تعالى ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ﴾ فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه الصلوة والسلام ﴿ لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك ﴾ وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان المشقة انما تلحق به لا بالندب وغيره (بصيغة) متعلق بيختص اى تقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة وغيرهما (خاصة به) اى بذلك المراد يعنى يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجوه واشار الى الاول بقوله (للنص) وهو قوله تعالى ﴿ واذا قيل لهم اركعوا لايركعون ﴾ ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط والى الثانى بقوله (والاجماع) يعنى الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لا يزالون يستدلون بصيغة الامر المطلق عن القرائن على الوجوب لا غير وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله

(والمعقول) يعني الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس او الترجيح بالرأي فان المولى يعد عبده الغير الممتثل لامره عاصيا وماذلك الابترك الواجب واستدل على الاختصاص الثاني بقوله (ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود) يعني ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته فالاصل وفاؤه به وعدم قصوره عنه كصيغ الماضي والحال والاستقبال وهو انما يكون بانحصاره فيه حتى لو فهم من غيره ايضا لم يكن هو وافيا به بل قاصرا عنه ولا يعدل عن ذلك الاصل الالضرورة ولاضرورة ههنا فلا عدول ثم لما فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله (فلا يكون المندوب مأمورا به) اعلم انهم اختلفوا في ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا او معنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه اولا فذهب القاضي ابو بكر وجماعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به الثاني اتفاق اهل اللغة على ان الامر منقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك والجواب عن الاول انه انما يتم على رأي من يجعل امر للطلب الجازم او الراجح واما على رأي من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به او المندوب اليه اعني ما تعلق به صيغة افعل للايجاب او الندب وعن الثاني انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تسمى امرا عند النحاة في اي معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع في انه ليس بمأمور به حقيقة وذهب الكرخي والجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعي الى الثاني لانه لو كان مأمورا به لكان تركه معصية قال الله تعالى ﴿ افعصيت امري ﴾ فالمفروض مندوبا يكون واجبا ولان السواك مندوب وليس بمأمور به ﴿ لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك ﴾ وايضا المندوب لامشقة فيه وفي المأمور به مشقة بالحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح بكون المندوب غير مأمور به لكنه فهم من كلامه في مواضع يشهد به من تتبع كلامه واشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله (ولا) يكون (موجبها)

اى اثر الصيغة المطلقة عن القرائن الثابت بها (ندبا) كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو احد قولى الشافعي استدلالا بانها لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب (ولا) يكون موجبها (اباحة) كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته (ولا) يكون ايضا موجبها (توقفا) كما ذهب اليه ابن سريج من الشافعية استدلالا بانها تستعمل فى معان كثيرة بعضها حقيقة و بعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده فى تعيين المراد عند الاستعمال وذهب الغزالى وجماعة من المحققين الى التوقف فى تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ لا قصور فى الصيغة ولا فى ولاية المتكلم (ولو) وردت (بعد الحظر) اى التحريم ولو للوصل متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا فى موجب الامر بشئ بعد حظره وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعي والشيخ ابو منصور الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة فى قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وان الاصطياد مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل فى الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة فى غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه انه لا نسلم ان اباحتهما بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهى ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا فهمت فى الكتابة عند المداينة والاشهاد عند المبايعة مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فان قيل تلك الادلة انما هى فى الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب والوجوب زيادة

لابد لها من دليل قلنا الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل بارتكاب مايوجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجنايات بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الورود بعد الحظر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل في هذه الصور واشار الى فرع الاختصاص الثاني بقوله (ولا) يكون (الفعل) اى فعل الرسول عليه الصلوة والسلام سوى فعل الطبع والزلة والمخصوص به وبيان المجمل (موجبا) كما ذهب اليه ابن سريج والاصطخرى وابن ابى بريدة والحنابلة وجماعة من المعتزلة (اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل فاختار المذكورون كونه مشتركا بينهما لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكر والاثبات ايجابه ادلة اخرى تنبيها على انه مع ابقائه عليه وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل ودفعا لما يرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة في الفعل ايضا لايدل على الايجاب الا القول * احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف عندهم بالرشد وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر اتعجبين من امر الله وامثال ذلك والجواب بعد تسليم كون ماذكر في هذه الايات بمعنى الفعل ان تسميته امرا مجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما رأيتمونى اصلى والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا لا بفعله واختار الآمدى كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انما هو كون اسم الامر متواطئا في القول المخصوص والفعل لانه مشترك ولا مجاز في احدهما ورد لوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق والثانى انه لو كان متواطئا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق اذلادلالة للعام على الخاص اصلا (ثم) اى بعد الاتفاق على ان الصيغة حقيقة في الوجوب (اختلفوا في كونها) اى الصيغة لا الامر اذلا تساعده الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعدما نفت فخر الاسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار كون

الامر حقيقة فى الندب والاباحة وقال هذا اصح وايضا قداستدل على كونه
مجازا بصحة النفى مثل ماامرت بصلوة الضحى اوصوم ايام البيض ولادلالة
فيه على كون صلوا اوصوموا مجازا فدل كلامه على ان الخلاف فى امر
لا الصيغة اقول الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة فى الوجوب
خاصة ونفى الاشتراك لاينافى اختيار كونها حقيقة قاصرة فى كل من الندب
والاباحة كما لايخفى وعن الثانى ان كون الامر مجازا فى معنى يستلزم كون
الصيغة ايضا مجازا فيه اذلا قائل بكون الامر مجازا حيث تكون الصيغة
حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك فى صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على
ثبوت اللازم على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر
بمعنى امر على ماصرح به السراج واحدا هو الوجوب فكيف يصح حمل
كلامه على ماذكر فظهر ان الخلاف انما هو فى كون الصيغة (حقيقة اذا
اريد بها الندب او الاباحة) فقيل مجاز لانهما غير الوجوب الذى هو المعنى
الحقيقى واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والغيران
موجودان يجوز وجود كل واحد منهما بدون الآخر واعترض عليه بانه
يوجب ان لايوجد مجاز اصلا اذلابد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير
المنفك اقول المعتبر فى باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لاامتناع الانفكاك
كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب
ان يكون اللفظ المستعمل فى الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه
ليس غير الملزوم بهذا التفسير (وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان
معنهما بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج فى الفعل مع الحرج
فى الترك والشئ فى بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان
فى الاعمى والجمع فى بعض الافراد (ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل
على الجزء من مشاهير طرق المجاز الثانى ان جواز الترك جزأ منهما وبه
يباينانه الجواب عن الاول انه لامشاحة فى الاصطلاح فيجوز ان يصطلح
على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة واجاب صاحب
التنقيح عن الثانى بان الامر غير مستعمل فى تمام الندب والاباحة بل فى جواز
الفعل الذى هو جزؤهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على
حرمة الترك (واورد عليه ان معنى الامر حينئذ لا يكون ندبا ولا اباحة
بل شيئا آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منهما فليس الكلام فيه

بل فهما (وجوابه ان النزاع اذا كان فى الصيغة لايمكن انيكون معنى قولهم الامر للندب او الاباحة انهما تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا اومساويا للقطع بانها لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انهما تدل على الجزء الاول منهما اعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما يثبت ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك فان قيل قدصرحوا بارادة الندب اوالاباحة بالامر ولاضرورة فى حمل كلامهم على الجزء الاول منهما وماذكر ان الامر لايدل على الجزء الثانى ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد اوالمجاز فممنوع لم لايجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب وجوب الفعل جزما فى طلب الفعل مع اجازة الترك و الاذن فيه مرجوحا اومساويا بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل (قلنا لاسبيل اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح كتصريحهم باستعمال الاسد فى الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر فى الندب او الاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه و يثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل فى الشجاع و يعلم كونه انسانا بالقرينة (فان قيل غاية مالزم مما ذكر انيكون معنى صيغة الامر فى الندب اوالاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك وهو يمتنع ان يكون جزأ من الوجوب (قلنا لاامتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجويز الذى فى الندب والاباحة والتجويز الذى فى الوجوب ذاتا وان تغايرا اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب اى المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لاتغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لاتغايرا فليتأمل

(واما اذا اريد) بصيغة الامر (الوجوب فنسخ) ذلك الوجوب (حتى يبقى الجواز عند الشافعى) لاعندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيأتى ان شاء الله تعالى (فلامجاز) فى الجواز (ايضا) اى كما لاحقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمنى لادلالة المجاز على مدلوله المجازى لانتفاء الاستعمال

وهما فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب و بقاء الجواز لايصير اللفظ مجازا اوحقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد (ومطلقه) عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت اوعلق بشرط اوخصص بوصف اوجرد عنهـا فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا يسافيه التقييد بما ذكر (لايقتضى التكرار) اى تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى فى اوقات متعددة واما عمومه فشموله افراده فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد فى زمان فيفترقان فى مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم لاالتكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر فى تحرير البحث على ذكر التكرار و قد يذكر العموم ايضـا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد مادلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد لايثبت الابدليل ولا دليل هنا واما التكرار فلان اقرع ابن الحابس وهومن اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يارسول الله حين قال عليه السلام ❊ يا ايها الناس قدفرض الله عليكم الحج فحجوا ❊ لايقال لوفهم لما سأل لانا نقول علم انه لاحرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه ان السؤال لايدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرر سببه كالصلوت والصوم و بعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان السبب ما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه (الثانى وهو مذهب الشافعى انه لايوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله يعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة اواكثر لما مر من سؤال الاقرع و لانه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لايثبت الا بدليل كما سبق والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتى جوابه

(الثالث وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى ❊ وان كنتم جنبا فاطهروا ❊ اومقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى ❊ اقم الصلوة لدلوك الشمس ❊ قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لامن مطلق الامر المعلق بشرط او المقيد بوصف واعترض بان اداء العبادات كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار فلايخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب اوالى الاوامر فالاول باطل لان وجوب الاداء لايضاف الى السبب فتعين الثاني واجيب بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات فبتكرر عللها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولاشك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول هذا لايدفع الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم والصلوة هو الوقت ووجوب الاداء المكرر لايضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره وانما يضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولايدفعه العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب في الجواب ان يختار اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر لابمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها في اول الوقت في الصوم وآخره في الصلوة فبتكرر الوقت يتكرر توجه الامر وبتكرر توجهه يتكرر وجوب الاداء وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع وهو مذهب عامة علمائنا انه لايوجب التكرار (ولايحتمله مطلقا) اى سواء علق بشرط اوقيد بوصف اولا (بل يقع على اقل الجنس) اى جنس الفعل وهو ادنى ما يعد به ممتثلا لتعينه (ويحتمل كله) اى كل الجنس بدليله وهو النية لكونه كالمسمى (لتضمنه) علة لعدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله له (مصدرا لا يحتمل محض العدد) كالاثنين في طلاق الحرة والثلثة وغيرها من الاعداد في سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد والمفرد لايقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه بتعينه اواعتبارا اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس

فيحتمل لكونه كال المسمى وههنا ابحاث الاول انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع للفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فسلم لكنه لاينافى احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعا للجنس الجواب ان المراد به مقابل المثنى والمجموع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وارادته منه ولايخفى على ذى مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هى هى لادلالة له على العدد من حيث هو هو اذلا دلالة للعام على الخاص اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا الثانى لانسلم ان المفرد لايقع على العدد فان المفرد مقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لابمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارى فهو المطلوب اذلانعنى باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل والجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا فى المفرد العارى عنها فاين احدهما من الآخر الثالث انه لولم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك ثنتين وصم ثلثة ايام اوكل يوم ونحو ذلك واجيب بانالانسلم انه تفسير بل تغيير الى مالايحتمل مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذاقرن بالصيغة ذكر العدد فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لابالصيغة حتى لوقال لامرأته طلقتك ثلاثا اوواحدة وقدماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ كذا قال شمس الائمة واعترض عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجبه انه موضوع له فى اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا فى الجنس من حيث تحققه فى ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجرى عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى مايتحقق الجنس فى ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا فتى اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجبه العرفى واما اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوى المطلق ولاشك ان تقييد المطلق تغيير بل تبديل والى ماذكرنا تنسير عبارة المجيب حيث قال الى مالا يحتمله مطلق اللفظ اى اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معنىه

اللغوى (وكذا) اى كالامر فى عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له
(كل اسم فاعل دل عليه) اى على المصدر قيد به احترازا عن اسم
فاعل جعل علما كالحارث والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هى المقارنة
للارادة لا التفات الذهن فقط وذلك كالسارق فى آية السرقة فان
المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال
ههنا للواحد الاعتبارى اعنى كل المسروقات التى توجد منه لانه يؤدى
الى ان لا تقطع يده وان سرق القمرة الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع
فبالمرة الواحدة لا تقطع الا يد واحدة فهى اما اليمنى او اليسرى او اعم منهما
والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضى الله
تعالى عنه فاقطعوا ايمانهما اذ القراآت يفسر بعضها بعضا فلا تكون
اليسرى او الاعم مرادا ضرورة فقول الشافعى ان الآية تدل على قطع
يسرى السارق فى الكرة الثانية يكون ضعيفا قيل مع ان الحكم واحد
والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقا اقول انما لم يحمل
الشافعى المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة
لا لانه لا يحمل فى مثل هذه الصور (وهو) اى الامر (اما مطلق عن الوقت)
وهو الذى لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يزاد
او غير مشروع فعلى الاول يكون امر الحج مطلقا وعلى الثانى موقتا واما
صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالاظهر انها من اقسام
المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل فى مفهوم
الصوم لا قيد له وعدها من الموقت تسامح مبنى على الظاهر (كالامر
بالزكوة ونحوه) اى الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات (والصحيح)
الذى عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين (انه) اى الامر
المطلق (لا يوجب الفور) وهو لزوم الاداء فى اول اوقات الامكان بحيث
يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافا للكرخى منا وبعض اصحاب الشافعى
والقائلين بان موجب الامر التكرار لهم قوله تعالى ❊ مامنعك الا تسجد
اذ امرتك ❊ حيث ذم ابليس على ترك السجود فى الحال مع كون الامر
مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب بانا لا نسلم ان الفور
مستفاد من الامر بل من الفاء فى فقعوا له ساجدين اقول قد منع المحققون
دلالة اسماء الجزائية على التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى

اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا * علی انه یجب السعی عقیب النداء بلا تراخ فالوجه ان یقال توجه الذم الیه یجوز ان یکون لظهور دلیل العصیان فیه حیث خالف الجمهور الممتثلین بالامر المتداول لهولهم او یقال ان ذلك امر مقید بوقت معین ولم یوجد فیه فلا دلالة فیه علی المطلوب ولنا ان الفور امر زائد ثبوتی فیحتاج الی القرینة بخلاف التراخی بمعنی عدم التقیید بالحال لا التقیید بالاستقبال فالا یحتاج الی القرینة هو الاصل وایضاً صح ان یقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد یوم فلو کان الامر المطلق للفور لکان الثانی والثالث تناقضا والاول تکرارا واعترض بجواز ان یکون الاول بیان تقریر والاخیران بیان تغییر (واجیب عن بیان التقریر بانه لو کان کذلك لبقی علی اطلاقه کما کان قبل التقیید بالساعة اذ لیس بیان التقریر الا تأکید السابق باللاحق وانعقاد الاجماع علی ان افعل مطلق وافعل الساعة مقید مما یکذبه واقول ان ارید الاطلاق لفظا فسلم لکنه غیر مفید وان ارید معنی فلا یسلمه القائل بالفور فکیف یصح دعوی الاجماع (بلا خلاف بینهما) ای بین ابی یوسف ومحمد وذهب الکرخی وجماعة من مشایخنا الی انه یوجب الفور عند ابی یوسف خلافا لمحمد والصحیح انه لا خلاف بینهما ههنا (والخلاف) الواقع بینهما (فی الحج) انه هل یجب علی الفور کما ذهب الیه ابو یوسف اوعلی التراخی کما ذهب الیه محمد ابتداء فی کما سیأتی بیانه وکونه ابتدائیا (اما لهذا الوفاق) علی ان الامر المطلق للتراخی وامر الحج مطلق کما هو ظاهر کلام فخر الاسلام ومن تبعه (اولعدم الاطلاق) بل لتقیده بالوقت کما ذهب الیه شمس الائمة السرخسی حیث قال *من اصحابنا من جعل هذا الخلاف علی الخلاف المعروف بین اصحابنا فی الحج انه علی الفور ام علی التراخی ثم قال وعندی ان هذا غلط من قائله فالامر باداء الحج لیس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج وهو شوال وذو القعدة وعشر من ذی الحجة (واما مقید به) ای بالوقت وقد مر معناه ولما کان تقسیم المقید من حیث هو مقید الی الاقسام باعتبار القید قسم القید الی ستة اقسام بعضها قید حقیقة وبعضا تسامحا فقال (وهو) ای ذلك الوقت (اما ظرف للمؤدی) ای المراد به ما یفضل عن المؤدی اذا اکتفی علی قدر مفروض (وشرط للاداء) ای لان یکون الفعل اداء لا قضاء فان قیل ظرفیة الوقت للمؤدی تستلزم شرطیته

للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد به المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى عن ذكره (وسبب ظاهري لنفس الوجوب) لالوجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب كما سيأتي ان شاء الله تعالى (كوقت الصلوة) فانه ظرف لها لفضله عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا تأثيره في وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقواها قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * فان الاصل في اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببيته لها ان الموجب الحقيقي وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة تيسيرا كالملك على الشراء والحل على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلي والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما ترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو حادث فلا اشكال قوله (وللمنافاة الظرفية للسببية) علة لقوله قلنا قدمت عليه اى لكونه ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببيته للوجوب (قلنا السبب) للوجوب (جزء) من الوقت لا كله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت تقتضى الاحاطة وسببيته التقدم وقد يثبت الاول لان الكلام في الاداء لا القضاء فانتفى الثاني فان قيل المحاط غير المسبب فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزمه اذ الاداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع اولا والا لما وجبت على من صار اهلا لها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا آخره على التعيين والا لما صح الاداء في الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر ظهر ان السبب (هو) الجزء (الاول) وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاحم اذ المعدوم لا يصح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح (ولا تنافيها) اى المنافاة (في) حق (القضاء) بسبب انتفاء ظرفية الوقت له (قلنا هو) اى السبب في حق القضاء (الكل) اى

كل الوقت (ثم) اى بعد ماكان السبب هو الجزء الاول (ان وليه) اى ذلك الجزء (الشروع) بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة به تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت صحت عندهم لاعندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الذاتى كاف فى السببية قلنا بعد تسليم الرواية وامكان ان لايتقدم جزء لايتجزأ ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة (تقررت) اى السببية (فيه) اى فى الجزء الذى وليه الشروع (والا) اى وان لم يله الشروع (تنتقل) اى السببية عن ذلك الجزء ملتبسا ذلك الانتقال (بالترتيب) بان يكون الى الثانى ثم الى الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور فى الاعراض والامور الاعتبارية (قلنا قد ثبت فى قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجرى فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره (الى جزء) متعلق بتنتقل (يسع مابعده) اى ما بعد ذلك الجزء (التحريمة) منصوب مفعول يسع وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف ليتأتى الشروع فى الوقت اما لما ذكر فى طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع فى الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لاقضاء واما لما سيأتى ان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس كاف فى ايجاب القضاء ولاشك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع (خلافا لزفر) رحمه الله تعالى فان الانتقال ينتهى عنده الى جزء لايسع مابعده الافرض الوقت لان الانتقال الى ما بعده يؤدى الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه انما يؤدى اليه لو كان المطلوب عين ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب فى الذمة ليلزم القضاء فلا قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التى تشترط لوجوب العبادات متقدمة هى سلامة الاسباب والآلات فقط وهى حاصلة ولاتشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذلو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيه بحث اما اولا فلانه مناقض لما قال فى الفصل الذى يلى هذا الكلام ان تضيق الوقت عن الواجب غير واقع لانه

تكليف بمالايطاق الاالغرض القضاء واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا للاداء آلة له وسلامته ان تكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته فيه اذلا معنى لسلامة الآلة الاصحة التوصل بها الى المطلوب ولايخفى ان هذا الوقت لاسلامة له بهذا المعنى فالطريق فى التسليم ان يختار فى التسليم ماذكر فى الطريقة (فيعتبر) تفريع على انتقال السببية الى الجزء الاخير (حدوث الاهلية) اى اهلية المكلف لاداء ماكلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك (فيه) اى فى ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم أو بلغ اوطهرت فيه يجب عليهم القضاء (و) يعتبر (زوالها) اى زوال الاهلية فيه (ايضا) كعروض مقابلات ماذكر حتى اذا كان المكلف اهلا للاداء الى هذا الوقت فزالت بان جن او ارتد والعياذ بالله تعالى او حاضت لايجب عليه القضاء (خلافاله) اى لزفر (فى الاول) فان السببية لما لم تنتقل عنده الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقدعرفت جوابه (و) خلافا (للشافعى فى الثانى) وكذا فى الاول على قول ودليله عين دليل زفر رحمه الله تعالى واما وجه الخلاف فى الثانى فهو ان وجوب الاداء فى العبادات البدنية لما لم يغاير عنده نفس الوجوب وقدوجدت فى اول الوقت بالاتفاق ووحد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب فى الذمة بتوجه الخطاب وبعدتقرره لايزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب فى الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية فى الوقت ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ماتقرر عليه السببية فقال (و يتوقف تقررها) اى تقرر السببية (فى الجزء) سواء كان هو الجزء الاول او الجزء الذى لايسع ما بعده الا التحريمة اوما بينهما من الاجزاء (على اتصاله) اى اتصال الشروع بذلك الجزء (و) يتوقف (تقررها فى الكل على انتفائه) اى انتفاء الشروع فى الوقت فانك قدعرفت ان السبب الاصلى هو الكل وانما انتقل الى الجزء لضرورة المنافاة فاذا خلا عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه السببية (ويعتبر فى كمال الواجب ونقصانه) وصف (ما تقرر فيه السببية) وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا (و يتبعهما) اى كمال الواجب ونقصانه (التأدية) اى تأدية الواجب كمالا ونقصانا يعنى ان ماوجب كاملا لايؤدى ناقصا

(وما)

وما وجب ناقصا يؤدى ناقصا (فلا يقضى) تفريع على ان ما وجب كاملا لايؤدى ناقصا اى اذا لم يؤد ناقصا ماوجب كاملا فلا يقضى (العصر فى الوقت (الناقص) من الاوقات الثلثة وقت الطلوع والغروب والاستواء لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله لماسبق وهو كامل لانقصان فى نفسه لانه ليس الامن التشبه بعبدة الشمس فان عبدتها يعبدونها فى هذه الاوقات فاذا خرج بلاعبادة فيه لايحصل ذلك النقصان فايجب به يجب كاملا فلا يؤدى ناقصا فلا يقضى العصر فى واحد منها كالايقضى غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التقرير مايقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص لنقصان البعض فينبغى ان يجوز القضاء فى الناقص ولاحاجة الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد (فيفسد الفجر بالطلوع) تفريع ثان على ماذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل فى الاول كل الوقت وههنا بعضه يعنى ان ماوجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ماقبل الطلوع وقت كامل لانقصان فيه اصلا فبا لشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت فى اثناء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ماوجب كاملا لايؤدى ناقصا (لاعصر يدئ به فى) وقت (الاحرار بالغروب) تفريع على ان ماوجب ناقصا يؤدى ناقصا يعنى ان ماوجب ناقصا اذا ادى ناقصا لايفسد عصر بدئ به فى وقت احرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه لما بدئ به فى الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب متعلق بلايفسد المقدر (الشافعى لم يفسد الاول) اى لم يحكم بفساد الفجر الذى طرأ عليه الطلوع (بالقياس) اى بسبب قياسه الفجر (على الثانى) اى العصر (وحديث ابى هريرة) وهو قوله عليه الصلوة والسلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (قلنا) فى الجواب عن دليل الشافعى (الاول) اى قياس الفجر على العصر (قياس مع الفارق) من وجوه الاول ان قبيل الطلوع لخلو العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه بعروض مثله الثانى ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلاة فى الجملة

بخلاف الفجر الثالث ان فى الطلوع دخولا فى الكراهية وفى الغروب خروجا عنها (والثانى) اى حديث ابى هريرة (قبل النهى) عن الصلوة فى الاوقات الثلثة صرح به الامام الطحاوى فى معانى الآثار (ونقض) ما فهم من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا (بالممدود) اى بالعصر المشروع فيه فى اول الوقت الممدود منه (الى ما بعد الغروب) فانه وجب كاملا وقد ادى ناقصا مع صحته اتفاقا (ورد) هذا النقض (بان الفساد المبنى على مثله) اراد بالفساد المبنى الفساد الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله الفساد الحاصل بالاحمرار (اللازم) صفة مثله (للعزيمة) فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة ولا شك ان الآتى بها لا يتخلص عن فساد الاحمرار وكراهته وهو معنى اللزوم (عفو) خبر ان (بخلاف) الفساد (الطارى على الكمال كما فى الفجر) فان جميع اجزاء وقته كامل لا فساد فيه اصلا حتى يثبت حكما للعزيمة ويبتنى عليه الفساد بالطلوع فيعفى (و) اقول (هذا) الرد (لا يدفع النقض) بالعصر على تلك المقدمة كما لا يخفى بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا (وقيل) فى رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذى قبيل الشروع فيه (بل كل) اى كل جزء من الوقت (سبب لكل) اى لكل جزء من الصلوة يلاقيه فالجزء الذى طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (واجيب) عن هذا الرد (بانه) وان دفع النقض بالعصر لكنه (لا يدفع الاشكال) بالفجر الفاسد فانه يقتضى صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذى طرأ عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف العصر كما سبق (واورد) على ما يفهم ايضا من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا (ان الاهل فى) الجزء (الاخير) من وقت العصر كمن اسلم فيه مثلا (لا يقضيه) اى العصر (ناقصا) اى فى الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اداؤه كذلك وليس فليس (ورد) هذا الايراد (بانه) اى عدم قضائه ناقصا (بعد تسليمه لذات الوقت) لانا لا نسلم اولا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروى عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمناه لكن صورة النقض ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هى مما وجب كاملا لما سبق ان ذات الوقت لا نقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان

فيه ولا فى سببه فلايقضى ناقصا (والسرطية كالسببية الا فى الا نتقال الى الكل) يعنى ان البحث المذكور فى الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار السرطية لان الوقت شرط للاداء لما عرفت ولايجوز ان يكون كل الوقت والالكان الاداء فى الوقت تقديما للمشروط على الشرط وذلك باطل فلابد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثانى وهلم جرا الى الجزء الاخير كما فى السبب الا انه لاينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقدفات فلم تبق حاجة الى اعتباره (واما وجوب الاداء) تفصيل للمجمل الواقع فى ذهن السامع من قوله فى اول البحث وسبب لنفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة لتردده فى ذلك (فسببه الخطاب) اى اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب فى تحقيقه كلام القوم والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال فى زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه فى حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدى الثمن عند المطالبة ولايلزمهما الايقاع والاداء فى الحال (واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعى والجبائين من المعتزلة خلافا لما يقوله سرذمة من الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت وفى الآخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة تجب بآخر الوقت وفى الاول موقوف اونفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعية والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلوة فى اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلى على سبيل التوسعة والتخيير كأن الشارع قال له اد الصلوة فى هذا الوقت اما فى اوله اووسطه او آخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة لانعقاد سبب وجوبها لالتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم فى آخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات فى الوقت لاشئ عليه وفى حال الشروع ان وجد صرح به فى التلويح وغيره ولذا قلت (المتوجه عندما) اى آخر وقت (يسع) ذلك الاخر من الوقت (الفرض) ولايزيد عليه

(او) الخطاب المتوجه عند (الشروع) في اى جزء كان من الوقت فان قيل هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لايسع الاقدر التحريمة بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لايتوجه لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب الاداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي توهم ثبوت القدرة فههنا يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بتوقف الشمس كما تحقق فى حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به فخر الاسلام فى شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ماذكر فى الطريقة كما سبق (وحكمه) اى حكم هذا القسم من المقيد بالوقت (اشتراط التعيين فى النية) فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليمتاز عما عداه ولا يسقط ذلك التعيين (وان ضاق) الوقت بحيث لايسع الا فرضه لان ماثبت حكما اصليا اعنى وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لايسقط بالعوارض وتقصير العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل عليه القول بتقصير العبد بالتأخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعاً مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فممنوع وان اريد مطلق الجواز فسلم لكنه لاينافى التقصير كالصلوة منفردا فى وقت الاحمرار وقوله اللهم الا ان يقال الى آخره ضعيف لانه يقتضى ان يعد من ادى المكتوبة فى اول الوقت اووسطه واكتفى على القدر المفروض مقصرا بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله ولايخفى الى آخره اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع مايتوهم ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا فينبغى ان ينتفى صحة الغير فيه ولايحتاج الى التعيين كايام رمضان فالقول فى دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد

بتقصير العبد تضييقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لايسع الا الفرض كالمحال عادة او التقصير بالنظر الى العصر فان التضييق مطلقا لوكان سببا لسقوط التعيين لكان سببا فى العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا (و) حكمه ايضا (عدم التعيين) اى عدم تعيين المؤدى (الا بالاداء) اى لابالقول حتى لوقال عنيت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لايتعين بل له الاداء فى غيره لان الشارع لم يعين جزأ بل خير العبد فلوثبت له ولاية التعيين قولا لشارك الشارع فى وضع المشروعات لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر وفى ضمنه فلافساد فيه فان قيل ما الفرق بينه و بين مااذا جنى العبد جناية يخير فيها المولى بين الدفع والفداء فاختار الفداء وعينه قولا حيث يجوز قلنا المقصود فى حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفى حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به (ثم لما فرغ من النوع الاول من الوقت سرع فى الثانى فقال (واما) ذلك الوقت (معيارله) اى للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار (وشرط لادائه) كماسبق فى الظرف (وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر) من علماء الاصول فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى ❊ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ❊ فان الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلاحها لها على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون ادل على السببية ولنسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفى هذه الوجوه من الانظار مالا يخفى على اولى الابصار (والشهر عند البعض) وهو شمس الائمة السرخسى فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لاالايام خاصة اما شرطيته وسببيته فستظهر ان شاء الله تعالى واما معياريته فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لايفضل عن اجزائه شئ يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر فى بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب

(الآية لظاهر الآية) السابقة اعني قوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾
فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام
(و) ظاهر (الحديث) وهو قوله عليه الصلوة والسلام صوموا لرؤيته
فان المراد بها شهود الشهر عني الحضور فيه لاحقيقتها اجماعا (ولذا)
اي لسببية الشهر مطلقا (جازت النية) للصوم (في الليلة الاولى) من شهر
رمضان ولو كان السبب اليوم لماجازت فيها لامتناع تقدم النية على السبب
(و) لذا ايضا (قضى) تمام رمضان (من جن فيها) اي من صار مجنونا
في الليلة الاولى منه (وامتدت) جنته (الى العيد) ولو كان السبب اليوم لما وجب
القضاء لانه يقتضي سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم
تقديم الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن
دفعه الا انها امارات تفيد مجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا
ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم في الليل
وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل (وان لم يجز) الصوم
(ليلا) اي في الليل (كآخر وقت الصلوة) فانه سبب عندنا وان لم يصح
الاداء فيه بل لايسع الا التحريمة ولقائل ان يفرق بينهما بان آخر الوقت
لاينافي الصلوة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم يجز فيه بسبب قلة
العارضة بخلاف الليل فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه
سببا جواز كون الليل ايضا سببا (اعلم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء
الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب هو
الجزء الاول منه كما في الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف بقوله
(و) الجزء (الاول ههنا) اي في المعيار (متعين) للسببية من غير اشتراط
اتصاله بالاداء (بخلاف) الجزء الاول من (الظرف) كما سبق تمام بيانه
وهذا ما قاله في الهداية ان السبب في الصلوة الجزء المتصل بالاداء
وفي الصوم الجزء الاول (وحكمه) اي حكم هذا القسم (نفي صحة الغير)
اي غير ما وجب في ذلك الوقت (و) حكمه ايضا (عدم اشتراطه) اي
التعيين في النية خلافا للشافعي وان وجب اصل النية خلافا لزفر
وسيأتي بيان خلاف كل منهما (فيؤدي) تفريع على النفي والعدم اي
فحينئذ يؤدي صوم رمضان من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم) بان ينوي
مطلق الصوم (و) مع (الخطاء في الوصف) اي وصف الصوم بان ينوي

صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل (الا في مسافر ينوى واجبا آخر) استثناء من قوله والخطأ في الوصف يعني ان هذا الصوم لا يؤدى في حق المسافر مع الخطأ في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما ولذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولابي حنيفة فيه طريقان الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه كشعبان فقيل سائر الصيامات والثاني ان المسافر لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات والكفارات والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لانه مادام في السفر مؤاخذ بما ذكر دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى (و) على هذين الطريقين يكون (في النفل روايتان) فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني عن الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكون العزيمة احق من صرفه الى النفل (بخلاف المريض في الصحيح) اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى فان الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام في رمضان بنية واجب آخر او نفل هل يقع عن رمضان او عما نوى فقيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة (قال زفر تعينه يغني عن النية) يعني ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل كمن استأجر خياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب الى فقير بلا نية (قلنا) في جوابه (فيكون جبرا) اي اذا لم تشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة اذ لا قربة

بدون القصد والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك الذى هو قربة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين النية (وقال الشافعى دفع الجبر) الذى اعتبرتم (اوجب التعيين) فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لابد لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا لابد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر (قلنا) فى جوابه على طريق القول ٨ بموجب العلة (الاطلاق فى المتعين تعيين) اى سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق فى المتعين تعيين فانه اذا كان فى الدار زيد وحده فقيل له يا انسان ينصرف النداء اليه قطعا بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التمييز بالنية ولا يضر الخطاء فى الوصف بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر (اذا لخطاء لبطلانه اطلاق) يعنى ان الوصف المذكور خطاء لما لم يكن مشروعا بطل ولما لم يكن لازما بقى الاطلاق وقد عرفت انه تعيين (ثم) الشافعى (اوجبه) اى التعيين (من الاول) اى اول اليوم حتى شرط التبييت ٣ (لشيوع الفساد) يعنى ان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت فى جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزى صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة (لانتفاء الاستناد) ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به والاستناد ان يثبت الحكم فى الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن فى الامور الشرعية كالملك فى المغصوب ونحوه واما فى الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا حصلت فى وقت لا تحصل فى آخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله فى القضاء (قلنا) فى جوابه لا نقول ان النية المعترضة تثبت فى الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول انها موجودة فى الزمان المتقدم تقديرا كما ان النية المتقدمة التى لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا (والتقدير) الذى اعتبرناه (غير الاستناد) الذى نفاه (وهو) اى التقدير والمراد النية التقديرية (كاف فى الطاعة القاصرة) وهى الصوم فى اول النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات فظهر ان اجزاء

٨ وهو تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف وتفصيله ان يقال انا نسلم وجوب التعيين لكن لا نسلم عدم حصوله باطلاق النية لان الاطلاق فى المتعين تعيين كما اذا كان فى الدار زيد وحده وقيل يا انسان يتعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذلك ههنا لما لم يكن غير صوم رمضان مشروعا واطلق الصوم فى النية تعين صوم رمضان للايجاب وطلب الحصول سعد

٣ حتى شرط وجود النية فى الليل حتى يستوى جميع اوقات الصوم فليتأمل سعد

الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة فاذا وجدت النية في الاكثر يقدر وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية والا يفسد لانتفاء النية اصلا (ثم لما فرغ من النوع الثاني من الوقت شرع في الثالث منه فقال (واما) ذلك الوقت (ظرف له) اي للمؤدي (وشرط لادائه) لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرفت انه لا يمتنع عند ابي حنيفة وابي يو اصلا بل (بمعنى فوته) اي فوت الاداء (بفوته) اي فوت الوقت (وسبب) ايضا (لوجوب ادائه كمعين) اي ذلك الوقت كوقت معين (نذر فيه الصلوة او الصدقة واما نفسه) اي نفس الوجوب (فبالنذر) قال في شرح الجامع الكبير السليماني يجوز تعجيل ما اوجبه الله تعالى مضافا الى الوقت كالزكوة وصدقة الفطر وكذا ما اوجبه العبد مضافا اليه فكما ان في الزكوة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المبذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز (فحكمه) اي حكم هذا النوع (جواز التقديم) اي تقديم الاداء (عليه) اي على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد في تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب (واما) ذلك الوقت (معيار) للمؤدي هذا شروع في بيان النوع الرابع من الوقت (وشرط للاداء) بمعنى فوته بفوته كما مر (وسبب له) اي لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لما سبق (كمعين نذر فيه الصوم او الاعتكاف) فانه معيار للمؤدي وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر (ويلحق به) اي بهذا الوقت (سنة نذر فيها الحج) فانها تشبه المعيار وشرط الاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء (وحكمه نفي النفل) للمعيارية (لا) نفي (واجب آخر) لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه ولا يعدو الى حق الشارع كن سلم مريدا لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو لاعبرة لارادته (فيؤدي بالمطلق) تفريع على نفي النفل للمعيارية والشرطية اي اذا كان كذلك يؤدي المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم (و) مع (الخطاء) في الوصف بان نوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت ان نية الواجب صحيحة (و) يؤدي ايضا مع (نية قبل الزوال) كما في رمضان (واما) ذلك الوقت (معيار فقط) هذا شروع في النوع الخامس (كوقت صوم الكفارة وصوم النذر المطلق و) صوم (القضاء) فان وقت كل منها

معيار للصوم وهو ظاهر لاشرط للاداء ٢ اذلاقضاءلها ولاسبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولالنفس الوجوب لانهابالحنث والنذر والموجب فى الاداء (وحكمه وجوب تبييت النية وتعيينها) اما وجوب النية فلكونه عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلى فى غير المعين النفل فاذا لم يبيتها يقع الامساك منه فلاينتقل واما وجوب التعيين فلعدم تعينه (و) حكمه ايضا (عدم الفوات) الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين (و) حكمه ايضا (ان لايتضيق) وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره فخر الاسلام فى شرح التقويم (هو الصحيح) لامار وى عن الكرخى انه يتضيق عند ابى يوسف كالحج (واما) ذلك الوقت (مشكل) فى الزيادة والمساواة هذاشروع فى النوع السادس (يشبه المعيار والظروف كوقت الحج) وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة انها لاتسع الاحجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لاتستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة الثانى بالنسبة الى سنى العمر فان محمدا رح يوسع مع التأثيم بالموت بعد التأخير فلا يكون كالصلوة وابا يوسف تضيق مع القول بالاداء متى فعل فلايكون كالصوم فثبت الاشكال (وحكمه الصحة فى العمر) ولو بعد السنين نظرا الى جهة الظرفية (والاثم بالتفويت) نظرا الى جهة المعيارية ولما ورد انه لما تضيق ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف تعين ان وقته العام الاول فكيف يكون اداء فى العام الثانى ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت فى العام الثانى والحكمان متنافيان اراد ان يدفعه فقال (ابو يوسف رجح المعيارية) احتياطا لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة لا انه نفى الظرفية بالكلية (فاثم بالتأخير) اى حكم باثم من اخره عن العام الاول حتى ابطل عدالته اما اذا اداه بالآخرة فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك (وان قال بالاداء بعده) اى وان اعترف بكون الحج المأتى بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجح المعيارية احتياطا لكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة وجب ان لايلاحظ جهة الظرفية بل يجزم بكون الحج المأتى فى العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولايجوز فى رمضان الثانى لكون الحيوة اليه مشكوكة قلنا

٢ والموجب للاداء هو الايام والشهر مطلقا لاالايام خاصة منه

انه لم يجز القضاء فى رمضان الثانى لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت بكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم اجزائه فى ضمن رمضان الثانى وان بلغه والحكم بالشئ اذا وقع بجهة الاصالة لا يبطل بعده كما سيأتى وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى يترجح بما ذكر ترجحا يؤدى الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومحمد رح) رجح (الظرفية) نظرا الى ظاهر الحال لانه نفى جهة المعيارية قطعا (فجوزه) اى التأخير لكن لا مطلقا (بل ان لم يفوت) قال فخر الاسلام وشمس الائمة يسعه التأخير عند محمد رحمه الله تعالى من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن فى السنة الاولى يأثم (وقيل ان لم يمت) اى المكلف (بعد الظن به) اى بالموت قال الشيخ ابو الفضل فى اشارات الاسرار قال محمد والشافعى الحج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر فى آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد معها قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب وقال صاحب الكشف ماذهب اليه محمد من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكره الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فالصحيح من قول محمد ماذكره ابو الفضل اقول فيه بحث اما اولا فلان ماذكره انما هو حكم الموسع الذى ليس فيه جهة المعيارية اصلا والكلام فى المشكل المشتمل على جهتى الظرفية والمعارية فيجب ان يكون حكمه ماذكره الشيخان ليظهر فائدة جهة المعيارية واما ثانيا فلان كون العاقبة مستورة لا ينافى بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية لا غرو ان يكون الفعل مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولا شك ان السلامة مستورة وقد بنى الندب والاباحة عليها (ولذا) اى ولصحته فى العمر بالاتفاق (صح تطوع من عليه الفرض) يعنى ان من وجب عليه حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر (و) قال (الشافعى) لا يصح التطوع بل (يقع) ذلك التطوع (عن فرضه لانه يحجر) لكونه سفيها فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيها والسفيه يحجر عندى صيانة لماله فحجره صيانة لدينه اولى (فيلغو الوصف)

اى تجعل نية النفل منداخوا (و يبق الاطلاق) وهو اصل النية (و به) اى باطلاق النية (يؤدى) اى الحج (بالاتفاق) بل (و) يؤدى (بدونها) اى بدون النية اصلا (كمغمى عليه) اى كحج من اغمى عليه (يحرم عنه) صفة مغمى عليه (الرفاق) جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق بعضهم بعضا فى السفر يعنى ان حج المغمى عليه الذى يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نيته (قلنا) فى جوابه (الوصف) اى وصف العبادة (عندك كالاصل) فى كون كل منهما عبادة محتاجة الى النية كما سبق (فاذ لا نية) فى الوصف لان النية الاولى التى كانت للنفل قد بطلت بالحجر فلم توجد نية آخرى للفرض (لا صحة) للوصف فلا يقع ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه (ودعوى الاستحسان) التى ادعاها الشافعى حيث قال فخر الاسلام قال الشافعى لما عظم امر الحج استحسنا فيه الحجر عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه (غير مسموعة) لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفى فلا وجه له لانه لايقول به حتى بالغ فى انكاره فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب (والجواب) المشهور المذكور فى الكتب (بان الحجر ينافى العبادة) لانه ينافى شرطها وهو القصد والاختيار فينافيها بالضرورة (ضعيف) لان الحجر عنده انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا لاصلها فان ارادوا بمنافاة الحجر العبادة منافاته لاصل العبادة فلا نسلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى ينافيه وان ارادوا منافاته لوصف العبادة اعنى النفلية سلمنا لكنه لايضر بل هو المقصود (وفى الاطلاق دلالة التعيين) جواب عن قوله وبه يؤدى بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة معنى فى المؤدى وهو ان المسلم لا يحمل اعباء تلك المشاق للنفل وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض الصريح ولا يرد النقض بنية النفل فى رمضان لان وقوعه عن رمضان لتعينه فى نفسه بسبب كونه معيارا لا لدلالة معنى فى المؤدى والكلام فيه (والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله و بدونها الخ يعنى انا لانسلم ان النية ثمه معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلوة (فصح بفعل الغير) لامر دلالة فان عقد الرفقة

انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقدهم عقد الرفقة استعان بهم
فى كل ما يعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما فى شرب
ماء السقاية فقامت نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا وهذا النوع
من الاختيار كاف فى شرط العبادة كما لو وضأه غيره (والمأمور به) لما
فرغ من الامر وما يتعلق به شرع فى تقسيم المأمور به ولهذا اخر هذا البحث
عن مباحث المطلق والمقيد وهو (نوعان) الاول (اداء) لا نزاع فى اطلاق
الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة
والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول
ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعي يختصان بالعبادات
الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام
المأمور به موقتا كان الامر اوغيره ولهذا لم يعتبر فى التعريف التقييد
بالموقت حيث قال (وهو) اى الاداء (تسليم عين الواجب بالامر) ليس
المراد بالامر الخطاب الذى يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والا
يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة المعذور ونحو ذلك
مما يسلم بدون وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب فى الجملة سواء
كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلوة اوما هو فى معناه نحو ولله على الناس
حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى
المصدرى اذ لا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون للايقاع ايقاع ومعنى
وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه ايجاده والاتيان به كأن العبادة
حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والا فحقيقة التسليم لا تتصور
الا فى الاعيان ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب
التنقيح لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال
فخر الاسلام وقد يدخل فى الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل
الامر حقيقة فى الاباحة والندب واما قوله فى شرح التقويم الاداء على
نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر وقول ابى زيد فيه الاداء نوعان
واجب كالفرض فى وقته وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية
من غير ان يكون مختارا للحاكى او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل
بعد الشروع لا يبقى نفلا بل يكون واجبا ومأمورا به واداء وان لم يكن قبله
كذلك (و) النوع الثانى (قضاء وهو تسليم مثله) اى مثل الواجب

بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر قال فى الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء فى حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء فى الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت فى حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه (من عنده) اى من عند المسلم قيد به احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر اوظهر اليوم الى ظهر الامس فان شيئا منها لايكون قضاء وان كان المسلم مثلا للواجب لانه ليس من عند من وجب عليه ومقدوراله (ويستعمل كل منهما) اى من الاداء والقضاء (فى الآخر) مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما فى تسليم ما فى الذمة الى مستحقه كقوله تعالى *فاذا قضيتم مناسككم* اى اديتم وقولك نويت اداء ظهر الامس واما فى اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة فى تسليم العين او المثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز فى تسليم المثل لانبائه عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين لا المثل (ويجب القضاء ان عقل المثل) قيد به لان القضاء بمثل غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق (بموجب الاداء) وهو النص الدال على وجوب الاداء فى الجملة كما صرح به فخر الاسلام فى شرح التقويم وصاحب الميزان فى الميزان فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان المراد به الامر الذى هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ماقيل فى الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان النزاع فى ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق فى حق الحائض الامر خرج صومها عن محل النزاع على ان القائل قد فسر السبب الموجب فى قول صاحب المغنى الاداء تسليم عين الواجب بسببه بسبب نفس الوجوب كالوقت للصلوة والشهر للصوم كما هو رأى بعض مشايخنا فكيف يستقيم بعده جعل الموجب للاداء الامر (خلافا للبعض) وهو صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون منا وعامة الشافعية وعامة المعتزلة (قالوا) فى الاستدلال على مطلوبهم (لا مثل للعبادة الا بالنص) يعنى ان العبادة عبادة عرفت قربة فى وقتها فلا يقضى الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص الجديد فان قيل الواجب بالنص الجديد لايكون قضاء بل واجبا مبتدأ

اجيب عنه بانه سمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء (اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لايجعلون سبب القضاء الا النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة التفويت وتارة الفوات ايضا كما سيأتي (قلنا) في الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال المخالفين (لما عقل ما في) قضاء (الصوم) المكتوب (و) ما في قضاء (الصلوة) المكتوبة (من) النص (الدال على بقاء الوجوب) في الذمة بعد خروج الوقت اما ما في الصوم فقوله تعالى ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ﴾ واما ما في الصلوة فقوله عليه الصلوة والسلام ﴿ من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ﴾ اي وقت قضائها ووجه دلالتهما على بقاء الوجوب (اما الآية فلانها تفيد ان ما يفعل المريض او المسافر في عدة من ايام اخر هو الذي وجب عليه في الشهر (واما الحديث فلان الضمائر في نسيها وفليصلها وذكرها ووقتها راجعة الى الصلوة السابقة الواجبة (ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة لايسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر ولا الثالث في حق اصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف ماله من النفل المشروع من جنسه الى ما عليه ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احراز الفضيلة (واما سقوط شرف الوقت للعجز لا الى مثل من جنسه لعدمه فغير مؤثر في سقوط اصله كضمان المتلف المثلي بالقيمة للعجز ولذا سمى قضاء (وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما نصبت امارة للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة فلما عقل النصان (قيس بهما) اي بقضاء الصوم والصلوة المكتوبين (الطائر) من الصوم والصلوة والاعتكاف والحج المنذورة في وقت معين بجامع ان كل واحد منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤه عندنا بالقياس لاعندهم اصلا في رواية وبالتفويت لا الفوات في اخرى وبالفوات ايضا في ثالثة ولا عبرة على هذه الرواية في الاحكام وانما هي في التخريج فاعترض بان ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات ما قياس واجيب بانا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء

الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لامثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق (ثم لما ورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء لزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الثاني ولا يقتضي صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاء علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله (ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود) بالاعتكاف لا فرض مستبد (اذا نذره) اي الاعتكاف (في رمضان) متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف (فصامه) اي رمضان (بدونه) اي بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما صرح به في الجامع الكبير واصول شمس الائمة (لعود) خبر وجوب (شرطه) اي شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه الصلوة والسلام لا اعتكاف الا بالصوم (الى الكمال) الاصلي وهو ان يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن دركه الا بوقت يستوي فيه الحيوة والموت ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت بعد ما زال لا يدرك الا بوقت يستوي فيه الحيوة والممات مع ان العبادة مما يحتاط في اثباته فظهر ان وجوب قضائه عما ذكر انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلي (لا لوجوبه) اي القضاء (بآخر) اي بسبب آخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت الجاري مجرى النص ونحوه (الاداء) اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء (الاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل

من هذه الاقسام يجري في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الا خير فانه لايجري في حقوق الله تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى وقد بين كلا منها بامثلتهـا حيث قال (الا داء اما محض كامل) وهو ان يؤدي مستجمعا بجميع الاوصاف المشروعة وا جبات كانت اوسننا مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شئ من الواجبات فهو قاصر والافهو كامل (اقول هذا يوجب ان تكون الصلوة منفردة كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به في الهداية وغيرها وشيخي انها قاصرة (كالصلوة بالجماعة) يعني صلوة شرعت فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم تسرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة هذا مثال الاداء الكامل في حقوق الله تعالى وقوله (ورد عين المغصوب) مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها يمثل بمثالين احدهما من حقوق الله تعالى والاخر من حقوق العباد (او) محض (قاصر) ان لم يستجمع تلك الاوصاف (كالصلوة منفردا) فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة (ورده) اى المغصوب (مشغولا بجناية) يستحق بها رقبته او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه (واما) غير محض بل (شبيه بالقضاء كفعل اللاحق) وهو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بالحدث فان فعله (بعد فراغ الامام) اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه قضى ماانعقد له احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه (حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة) تفريع على شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء (وتسليم عبد مشترى بعد الامهار) فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات (حتى تجبر) المرأة (على القبول) تفريع على كونه اداء وقوله (و يعتقه) اى ذلك العبد المشترى قبل التسليم (هو) اى الرجل المشترى (لا هي) اى لا الامرأة المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لاعتقته (والقضاء اما) قضاء (محض بمعقول) اى بمثل يعقل فيه المماثلة (كامل) بان يكون مثلا صورة ومعنى (كالصوم) اى كقضائه

(بالصوم) هذا مثال من حقوق الله تعالى واشار الى المثال من حقوق العباد بقوله (وضمان المغصوب بالمثل) اى اذا كان المغصوب مثليا (او) بمعقول (قاصر) بان يكون البدل مثلا معنى لاصورة (كضمانه) اى المغصوب (بالقيمة) عند العجز عن المثل الكامل بان يكون المغصوب قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا القسم فيها وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر رد بان الثابت فى الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل (وهذا) اى القضاء بمثل معقول قاصر (خلف عن الاول) يعنى القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لايصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لايضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الايوم الخصومة لان الواجب فى الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء (او) قضاء محض بمثل (غير معقول) يعنى انه لاندركه بعقولنا لاان يكون مما يرده العقول اذا العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولايجوز التناقض بين حجج الله تعالى (كالفدية) فى حق الشيخ الفانى ومن بمعناه فانها قضاء (للصوم) ولامماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولامعنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هى وسيلة الى الشبع (والمال) قضاء (للقصاص) فيما اذا عفى احد الاولياء واخذ الباقى المال او صالحوا عليه او قتل فى دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلى فيها هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيله الى الفناء والمال عين هى وسيله الى البقاء هذا والمشهور فى التمثيل والبيان ان يقال وكضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى ❊ ودية مسلمة الى اهله ❊ من غير ان يعقل فيه المماثلة (اما صورة فظاهر واما معنى فلان الآدمى مالك مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلا مماثلة بينهما وانما عدل عنه ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثانى بالنظر الى بيان غير المعقولية اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان فى هذه الصورة عين ما وجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثانى فهو ان المماثلة انما هى

بالنظر الى الثابت فى الذمة والنفس ليست مما ثبت فيها فلاوجه لبيان انتفاء المماثلة بينها و بين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان انتفائها بينه و بين المال (ثم لما ورد على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم الفدية لصلوة الشيخ الفانى ومن بمعناه بلانص اودلالة قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله (والامر بها) اى بالفدية (فى الصلوة) اى صلوة الشيخ الفانى ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على مالايصح القياس عليه بل (للاحتياط) فان النص الوارد فى الصوم وهو قوله تعالى ﴿ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ﴾ يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لايطيقونه كذا فسره ابن عباس وحذف لاجائز عند عدم اللبس و يعضده قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لاو يحتمل ان لايكون معللا به ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدأ له لكن كل علة منصوصة لا يجب ان تكون متعدية حتى يصح معها القياس لجواز ان تكون العلة المنصوصة قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر فى موضعه فامرنا بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا فى باب العبادة لاعملا بالقياس فيما لايجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا به فى الصوم حتى قال محمد رحمه الله تعالى فى الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كسائر الاجتهاديات (كايجاب التصدق) اى ماذكرناه من الامر بالفدية للاحتياط كايجاب التصدق (بالعين) اى عين الاضحية المعينة للتضحية (او القيمة) اى قيمتها اذا استهلكت اولم يضحها الغنى فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على مالا يصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عبادة مالية فينبغى ان يكون شكرها منها الا ان الشرع عين الاراقة تطييبا للطعام بازالة مافى مال الصدقة من اوساخ الآثام و يحتمل ان تكون الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة فى الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص و (بعد ايام التضحية) عملنابه احتياطا فى باب العبادة لابناء على انه مثل لها او خلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية فى العام القابل كما ننتقل فى الفدية عند القدرة فان الحكم بالشئ اذا وقع بجهة

الاصالة ولومن وجه لايبطل بالشك (ولاسبيل اليه) اى الى القضاء بمثل غير معقول (الا النص) لامتناع العمل بالقياس كما فى الفدية فان قيل اذا وجب بالنص يكون اداء لاقضاء (قلنا انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء لاخلفا عن اصل (فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان الامر به لم يتناول غير المطيق لاستلزامه تكليف العاجز (قلنا الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظر الى اول الآية ثم نقل عنه الى الفدية فى غير المطيق بعجزه عنه على سبيل الخلفية تيسيرا للامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية فى غير المطيق فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه قال الله تعالى * وفديناه بذبح عظيم * وقوله لاستلزامه تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان غيره فجائز كوجوب الصلوة على المسلم فى آخر جزء من الوقت كما سبق (اودلالته) كما فى اخذ المال بدلا عن القصاص على ما مر فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص ورد فى الخطاء وذلك ان ثبوت الدية فى الخطاء لا للبدلية بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منة على القاتل بسلامة نفسه له وقد قتل نفسا معصومة وعلى القتيل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور وقد الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى فى المحل مع بقائه كما فى الصور المذكورة فان المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما فى معناه من كل وجه وههنا كذلك بل اولى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما فى عبارات القوم ليس كما ينبغى بل لابد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص اودلالته (فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) اذ لا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم (اما الاول فلان المال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة (واما الثانى فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقى غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فان المنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الا بالنص او دلالته وليس فليس وقد فرعوا على هذا الاصل فروعا ذكر ههنا واحدا منها تعريضا بصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله

مالايعقل له مثل لايقضى الابنص فقال فلايضمن (قاتل القاتل لولى القتيل)
لانه لم يفوت لولى القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لايعقل
المال مثلاله وانما قيد بولى القتيل لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان
خطاء ويقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد فى الكافى (واما)
قضاء غير محض بل (شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد فى الركوع)
فان من ادرك الامام فى صلاة العيد وهو راكع فان خاف الفوت يركع
و يشتغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل الاداء
فى الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الراكع
وحكما لان مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه الصلاة
والسلام من ادرك الامام فى الركوع فقدادركها (واداء قيمة عبد مبهم
تزوج عليه) فان من تزوج امرأة على عبدغيرمعين يكون تسليم عبدوسط
اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونهامثل الواجب لاعينه لكنه يشبه الاداء
لما فى القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لايمكن اداؤه
الابتعيينه ولاتعيين الابالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه وتعتبر مقدما على
العبد حتى كانه خلف عنها (ولابدله) اى للمأموربه (من الحسن) لابمعنى كونه
صفة الكمال كالعلم اوموافقا للغرض كالعدل اوملائما للطبع كالحلاوة وبالجملة
كل مايستوجب المدح فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل
وردبه الشرع ام لابالاتفاق بل (بمعنى كونه) اى المأموربه (متعلق المدح)
عاجلا فى الدنيا (و) متعلق (الثواب) آجلا فى العقبى اى كون الفعل بحيث
يستحق فاعله فى حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع
قالت (الاشاعرة هو) اى الحسن بهذا المعنى (موجب الامر) اى اثره
الثابت به فالفعل امربه فحسن لانه حسن فامربه (والحاكم به) اى الحسن
والموجب له هو الشرع ولادخل للعقل فيه (وانما العقل آلة لفهم الخطاب)
الشرعى (ومنا) اى من الحنفية (من وافقهم) اى الاشاعرة فى هذا
الرأى (و) قالت (المعتزلة) الحسن (مدلوله) اى الامر بمعنى انه ثابت قبله
وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامربه على عكس ماعند الاشاعرة
(والحاكم) بالحسن والموجب له العقل بمعنى انه يقتضى المأموربه شرعا
وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علوا كبيرا
(و) لادخل للشرع فى الحكم بل (الشرع مبين) للحسن (فى البعض)

الذى لابد ر لك العقل فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما فى وظائف العبادات وما فى وجوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك (ومنا) اى من الحنفية كالشيخ ابى منصور وكثير من مشايخ العراق (من وافقهم) لامطلقا بل (فى ايجاب المعرفة) فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبى العاقل قال صاحب الكشف هذا ليس بصحيح لان الايجاب على الصبى مخالف لظواهر النصوص وظواهر الروايات (وقيل) القائل صاحب الميزان (مدلوله) اى الحسن مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لامطلقا بل (فى المفهوم) اى فيما يفهم العقل حسنه كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان (موجبه) اى الحسن اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لامطلقا ايضا بل (فى غيره) اى فى غير المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية وادلة كل من المذاهب مسطورة فى المطولات فلا حاجة الى ايرادها (والمختار) عندنا (انه مدلوله مطلقا) اى سواء كان فى المفهوم اوغيره (لحكمة الامر) فانه تعالى حكيم لايأمر الا بما هو حسن قال الله تعالى * ان الله يأمر بالعدل والاحسان * واعلم ان افادة ماذكرههنا وما ترك من الادلة على المختار حسن المأمور به بالمعنى المتنازع فيه فى غاية الاشكال فلا علينا ان نطوى عن الاشتغال بها كسح المقال (والحاكم) بالحسن (هو الشرع) كما هو رأى الاشاعرة (و) ليس (العقل) بمجرد آلة فهم الخطاب بل هو (يعرفه) اى الحسن (فى بعض) من الامور الحسنة (قبل السمع) متعلق بيعرفه وكذا قوله (بلا كسب) كحسن الصدق النافع (اوبه) كحسن الكذب النافع (و) يعرفه (فى) بعض (آخر بعده) اى بعد السمع كاكثر احكام الشرع (واعلم ان المتنازعين فى الحسن متنازعون فى القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن لان الكلام فى حسن المأمور به وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه فستأتى فى مباحث النهى ان شاء الله تعالى (فالمأمور به) اى اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا لاموجبه فالمأمور به (اما حسن لحسن فى نفسه) اى يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت فى ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره فظهر ان المراد بالمعنى فى قول الجمهور اماحسن لمعنى فى نفسه هو الحسن لا امر آخر حتى يحتاج الى تكلف

ارتكبه صاحب التنقيح (حقيقة) بان لايكون فيه شبه بالحسن لغيره (فاما ان لايقبل) ذلك الحسن (سقوط التكليف) وهو الزام مافيه كلفة وفى اختياره على قول فخر الاسلام امان لايقبل سقوط هذا الوصف يعنى وصف الحسن فائدتان الاولى دفع مايرد عليه انه لايلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنه حتى لوصبر فقتل كان مأجورا الثانية ان التكليف مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما فى الصلوة ومن التكليف بالسعى فى حصوله كما فى التصديق فانه كيف اوانفعال لا اختيار فى حصوله بنفسه مع ورود الامر به (كالتصديق) فى الايمان وهو التصديق المنطقى المعبر عنه فى الفارسية بكر ويدن وراست كوى داشتن وحاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم فى البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان ثم لايخفى انه لايحتمل سقوط التكليف به فى حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا فى نفس الامر وعندنا اذ علمه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق (او يقبله) اى سقوط التكليف (كالاقرار) باللسان فانه يسقط حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبى ليس اللسان معدنه وقيام السيف يدل على عدم تبدله ٣ لكن ترك متمكنه من غير عذر يدل على فواته فلايكون مؤمنا ولو عندالله تعالى لاالمصدق الغير المتمكن ٤ ولو كان نادرا ولا المتمكن عند الاجبار على الاقرار اوالانكار فان الاكراه الملجئ لايعدم الاختيار بل يفسده والاسلام ممايثبت بالشبهة لانه يعلو ولايعلى عليه فيكفى فيه الاختيار الفاسد (والصلوة) فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس وهى وانشاركته فى احتمال السقوط لكن بينهما فرق من وجهين اشار الى الاول بقوله (لكنها دونه) اى الصلوة ادنى من الاقرار اذ ليست ركنا مثله لاحقيقة وهوظاهر ولاالحاقا اذلاندل عليه عدما كالاقرار حال الاختيار ولاوجودا الا على هيئة مخصوصة وسره ان كمال الايمان فى الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كماهو مجموع من روحه وجسده فتعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس الشكر الحمد لاعمل سائر الاركان واشار الى الفرق الثانى بقوله (وتسقط)

٣ اى على عدم تبدل التصديق منه
٤ فانه مؤمن عندالله تعالى وعندالناس ان يعلموا ذلك منه

اى الصلوة (باعذار) كماسبق (و) يسقط (هو) اى الاقرار (بعذر)
واحد وهو الاكراه (او) حسن لحسن فى نفسه لكن لاحقيقة بل (حكما
كالصوم) فانه ليس بحسن فى ذاته حقيقة اذفيه تجويع النفس ومنع
نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن
قهر النفس الامارة بالسوء التى هى اعدى اعداء الانسان زجرالها عن
ارتكاب العصيان (والزكوة) فانها ايضا ليست بحسنة فى ذاتها حقيقة
لان فيها اضاعة المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير
والاحسان اليه (والحج) فانه فى نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة
وزيارتها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة
البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لاتخرجها
عن ان تكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا
للخير والشر الا انها للمعاصى اقبل والى الشهوات اميل حتى كأنها بمنزلة امر
جبلى لها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لايحسن قهرها اذلاقبح
فى الاضطرارى والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لامن جهة
الانسان والبيت لايستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت
فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار
وصار كل من الصوم والزكوة والحج حسنا لمعنى فى نفسه من غير
واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة ولهذا جعلت حسنة لحسن فى نفسها
شبيهة بالحسن لحسن فى غيره بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور
دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الواسطة مايكون حسن الفعل
لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست كذلك
فان قيل لاتغاير فى الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكوة والصوم والحج
(قلنا لوسلم فيكفى التغاير الذهنى فليتأمل (وحكمه) اى حكم الحسن
لحسن فى نفسه حقيقيا كان او حكميا (عدم سقوطه الابالاداء او) بسبب
(عروض مايسقطه) مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم (بعينه)
احتراز عن الحسن لحسن فى غيره كالوضوء والسعى فانه يسقط بسقوط
الغير ويبقى ببقائه كماسيأتى فان قيل المراد بالساقط ان كان ماثبت فى الذمة
بالسبب يصح قوله اوعروض مايسقطه بعينه لانه قديسقط بعد الوجوب
بالعوارض الحادثة فى الوقت ولكن لاوجه لايراده فى هذا الموضع لانه

في بيان حسن ماثبت بالامر وان كان المراد به ماثبت بالامر وهو وجوب الاداء لايستقيم قوله او عروض مايسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد ماثبت لايسقط بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد ماثبت وجوب ادائه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لايسع غير الوقتية ثم يسقط عنها اذا حاضت او نفست في آخر الجزء كما سبق في مباحث المقيد بالوقت (واما) حسن لحسن (في غيره فاما ان يتأدى) اى ذلك الغير (بنفس المأمور به) من غير احتياج الى فعل آخر (كالجهاد) فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلوة الجنازة) فانها ليست بحسنة في ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة وانما حسنت لما فيها من قضاء حق الميت (وهذا الضرب) من الحسن لحسن في غيره (شبيه بالاول) اى الحسن لحسن في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن لامغايرة بينهما في الخارج والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فبالاتحاد به يكون شبيها به وكذا الحال في صلوة الجنازة (فان قيل لم شبه هذا بالاول ولم يشبه الحكمى منه بهذا (قلنا لانه لاجهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتهما في حكم العدم بخلافهما ثمه (او لا يتأدى) ذلك الغير (بها) اى بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل آخر (كالوضوء) فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة (والسعى) الى الجمعة فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لاتتأدى بالوضوء ولا الجمعة بالسعى بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما (وحكمه) اى حكم الحسن لحسن في غيره (وجوبه لوجوب) الغير الذى هو الواسطة (وسقوطه به) اى سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وان بقى مع الباغين (واو بغى) مسلم او قطع الطريق يسقط وجوب الصلوة عليه ولو حاضت يسقط الوضوء ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعى الى الجمعة (والامر المطلق) عن قرينة تدل على الحسن لحسن في نفسه او غيره (يقتضى) الضرب (الاول) وهو مالا يحتمل السقوط (من) القسم (الاول) وهو الحسن لحسن في نفسه (لاقتضاء الكمال) اى كمال الامر وهو المطلق (الكمال) اى كمال

حسن المأمور به (ثم التكليف) اعلم ان مالايطاق على ثلث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبره الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقايق وجمع الضدين او النقيضين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به (والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع ولهذا قلت ثم التكليف اى طلب تحقق الفعل والاتيان به لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة (بما لا يقدر عليه المأمور) مطلقا او عادة (محال) اما عقلا فلان طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم المتعال) فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط (قلنا بل الجواز ايضا لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كما لا نمنع الايجاب بحال الاختيار (واما نقلا فلقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها * وما جعل عليكم في الدين من حرج * وغير ذلك وكل ما اخبره الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا امكن كذبه وامكان المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط واذا كان التكليف بالمحال محالا (فلا بد له) اى للمأمور (من قدرة) لا بمعنى الاستطاعة المقارنة للفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والآلات المفسرة بقدرة (بها يتمكن) المأمور (من اداء ما لزمه) وانما قال (بلا حرج غالبا) ليخرج الحج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثير واما بهما فغالب (وهى) اى القدرة المفسرة بما ذكر (شرط لوجوب الاداء لا الاداء نفسه (لوجوده) اى الاداء (قبلها) اى قبل القدرة المفسرة كحج الفقير والزكوة قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم عليها (ولا) شرط (لنفس الوجوب لانه) اى الوجوب نفسه (جبرى) غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق في النائم والمغمى عليه ذا لم يؤد الى الحرج ولا قدرة معه (فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم ومعنى استلزام التكليف للقدرة ان الله تعالى لا يأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة العبد اخذ اية فهذه القدرة لا تستلزم التكليف محض قابل حينئذ (وهى) القدرة (نوعان) النوع الاول

(ادنى ماذكر) من قدرة يتمكن بها من اداء مالزمه بلاحرج غالبا (ويسمى) هذا النوع (ممكنة) لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل من غير اعتبار يسر زائد (وهو) اى هذا النوع (شرط) لوجوب اداء كل واجب (مطلقا) بدنيا كان اوماليا اوحسنا بنفسه اولغيره (ولذا) اى ولكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا (لم يلزم زفر الاداء فى) الجزء (الاخير) من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف بما لايطاق (قلنا) فى جوابه انه انما يؤدى الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء فى ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع فى الوقت فانه (اذا شرع فى الوقت يكون) الفعل (اداء) وان اتم بعد الوقت كما سبق (او) نقول سلمنا ان التكليف بالاداء فيه لكن (لزومه) اى لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا فى نفسه حتى يلزم التكليف بما لايطاق بل لزومه (لخلفه) وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه كالوضوء للتيمم وكمن حلف على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا ووجود القدرة بالنظر الى الخلف الذى هو القضاء كاف (والجواب) المشهور (بان) شرط وجوب الاداء ليس الا (القدرة بمعنى سلامة الاسباب) وهى (موجودة) ههنا (و) كذا الجواب المشهور (بان القضاء) ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ماذكر ثم بل هو (مبنى على نفس الوجوب) فيكون سببا انفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح للاول لان نفس الوجوب جبرى كما سبق فيكون صالحا للثانى ايضا (ضعف) خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لاتبقى السلامة (واما ضعف الجواب الثانى ٢ فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بنى على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه وهو باطل فليتأمل (و) النوع الثانى (اقصاه) اى اعلى ماذكر من القدرة (وسمى) هذا النوع (الميسرة) لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهى زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات كرامة من الله وفضلا ولذا اشترطت فى اكثر الواجبات المالية لكون ادائها اشق على النفس عند العامة (وبقاؤه) اى بقاء النوع الثانى (شرط لبقاء

٢ لم لايجوز ان يريدوا سلامة الاسباب والآلات التى فى نفس الشخص فلا يرد الاعتراض المذكور منه

(الواجب) في الذمة (لئلا ينقلب اليسر عسرا) اعترض عليه اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداءها خمسين سنة ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شئ وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء له فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر (واجيب عن الاول بالتزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه مافوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا ٨ بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فلهله حبس هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني بان معنى انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسير عسيرا او بالعكس (دون) بقاء النوع (الاول) فانه ليس شرطا لبقاء الواجب اذ المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء (والتمكن من الاداء) والاقتدار عليه (يستغني عن البقاء) اي بقاء القدرة بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد لا البقاء بخلاف الميسرة فانها ٩ شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور بدون اليسر فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (ولذا) اي ولذلك الاستغناء (قيل) القائل فخر الاسلام ومن تبعه (لم يشترط) اي بقاء القدرة (للقضاء) بدليل ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيامات

٨ حتى قال العراقيون من مشايخنا اذا طلب الساعي فامتنع من الاداء اليه حتى هلك المال ضمن وهكذا ذكره الكرخي في مختصره لان الساعي متعين للاخذ قبل طلبه والاداء عند طلبه فبالامتناع يصير مفوتا ومشايخنا يقولون لا يصير ضامنا وهو الاصح لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا وله رأي في اختيار محل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها وانما حبس السائمة ليؤدي في محل آخر فلا تضمن كذا في الاسرار والمبسوط

منه

٩ جواب عما يقال قد تقرر عندهم ان بقاء الحكم يستغني عن بقاء العلة ١٢

والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولايلزم منه تكليف مالايطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت فى حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره فى خلفه كما سبق ولاخلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة له بقوله (فلا يبقى الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال النامى) فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها اما لزكوة فلانها تجب بالنماء الذى يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما لم يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الواحد من الاربعين سواء فى اليسر لم يعد من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لايتحقق غالبا الابالغنى الشرعى فان قيل فينبغى ان لاتسقط الزكوة بهلاك النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التى هى وصف النماء لالفوات الشرط الذى هو النصاب ولهذا لاتسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفى بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامى واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذى هو نماؤها واوجب قليلا من الكثير اذ القدرة على اداء العشر تستغنى عن تسعة الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخراج فقد خصه الله تعالى بنماء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لايجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شئ واما اذا تمكن عن الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا لان لتقصير من جهته فكانه عسر على نفسه كالاستهلاك فى لزكوة بخلاف العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب فى الخراج غير جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج و بقوله (بخلاف الحج وصدقة الفطر) فان كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤها لبقائه اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة لان غالب التمكن بهما اذ بدون الزاد نادر و بدون الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب ٢ وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشى

---

٣ فيجب ان لايشترط دوامها ايضا وتقريره ان ذلك انما هو اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل فى الحج اما اذا لم يمكن فبقاء العلة شرط وههنا مما لا يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها منه

٢ قد فرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثانى كثير والثالث نادر منه

و غيره فيه كما اعتبر توهم الامتداد في وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره ههنا يفضي الى التيقن لاخلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة و اما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم ينم حتى لوملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها او ملك نصابا ليلة الفطر تلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس لليسر بل ليصير المخاطب به غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه الصلوة و السلام اغنوهم عن المسئلة وانما اليسر بالنماء وهو غير معتبر ههنا (الامر بامر الغير ليس امرا له الا بدليل) اختلف في ان الامر للمكلف بان يأمر غيره بشئ سواء كان بلفظ امر او بالصيغة هل هو امر لذلك الغير به ام لافقيل ليس بامر الا بدليل وهو المختار لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة لسبع و الالكان قولك مر عبدك ان يتجر في مالك تعديا ومناقضا لقولك للعبد لاتتجر وليس كذلك (فان قيل التناقض انما يلزم لو تساوى الدلالتان وليس كذلك لاختلا فهما بالذاتية و الواسطة (قلنا الواسطة في اصطلاحنا لاترفع التناقض وقيل امرا ذفهم ذلك من امر الله تعالى رسوله ان يأمرنا وكذا من امر الملك وزيره قلنا ثمه دلالة على انهما مبلغان و الكلام في الامر الخالي عن الدليل (واتيانه) اى المأمور به (على وجهه) وكما امر به (يوجب الاجزاء) اختلف في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لابمعنى حصول الامتثال به اذلا معنى لانكاره ام لا والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر ان بقى متعلقا بعين المأتى به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأتى به كل المأمور به و المفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضي الحسن وما ذلك الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لولم يتفص عن عهدته بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال مع انه لايفيد التكرار وقيل لايوجبه بل هو يثبت بدليل آخر اما اولا فلان النهي لايقتضي فساد المنهي عنه حتى تجوز الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فكذا الامر لا يقتضي الصحة بحكم قياس العكس (قلنا النهي المطلق يقتضي فساد المنهي عنه كما سيأتي وفي المثالين قرينة على ان النهي للمجاور فلذا جاز على ان بينهما فرقا و هو ان الانتهاء عن الشئ يكون بترك شئ منه فيمكن ان يكون المطلوب ترك وصفه او مجاوره اما الامتثال به فليس الابالاتيان بجميعه

واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف زائد قلنا سقوط التكليف مقتضى المقتضى وهو الحسن كما سبق (و) اتيانه على وجهه يوجب ايضا (انتفاء الكراهة) لان الامر يقتضي حسنا لاتجامع الكراهة وروى عن ابي بكر الرازي انه قال صفة الجواز يثبت بمطلق الامر شرعا لكنه يتاول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مأمور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث فانه ايضا جائز مأمور به مع كونه مكروها (قلنا المأمور به نفس الصلوة ولا كراهة فيها وانما الكراهة في التأخير الى وقت تكون العبادة فيه تشبها بالكفرة ولا امر بحسبه وكذا المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هي المعنى في الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا (ويزول جوازه) اى المأمور به (بنسخ وجوبه) لان الامر لا يبقى امرا بعدما نسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال الشافعي تبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه (قلنا انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشوراء فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم (وارادة وجوده) اى المأمور به (ليست شرطا لصحة الامر) لا خلاف في ان طلب الآمر امتثال المأمور به شرط صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف في ارادة الآمر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عندنا لزمنا القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المأمورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام (ووجه البناء ان الخلاف وان كان في امر الاعم من امر الله تعالى وامر غيره لكنا لما لم نجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع لزمنا القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا ان الامر يستلزمها للزم الاستلزام في جميع الصور ومن جملتها امر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد في جواز تخلف المراد اتجه لهم القول بالاستلزام (ويؤمر الكفار بالايمان) بالاتفاق لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعث الى الناس كافة

للدعوة الى الايمان قال الله تعالى (قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا) (و) يؤمرون ايضا بلاخلاف باحكام (المعاملات) لان المطلوب بها معنى دنيوى وذلك بهم اليق وانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات (و) يؤمرون ايضا بلاخلاف باحكام (العقوبات) من الحدود والقصاص وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاجرة عن اسبابها وهم بها اليق من المؤمنين (واعتقاد) اى ويؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد (وجوب العبادات) حتى انهم يؤاخذون فى الآخرة بترك الاعتقاد عليها لان ذلك كفر على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف فى وجوب اداء العبادات فى الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو مذهب الشافعى وعند عامة مشايخ ديار ماوراء النهر (لا) يؤمرون (باداء مايحتمل السقوط منها) اى من العبادات واليه ذهب القاضى ابوزيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولاخلاف فى عدم جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف فى انهم يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا فى الميزان وهو الموافق لما فى اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعاقبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب وقوله مايحتمل السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لايحتمل السقوط كما سبق وهم مكلفون بادائه بالاتفاق (هو الصحيح) لاماذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس باهل لاداء العبادات لان ادائها لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له لانه الجنة واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى المؤمنين فيكون اهلا للاداء (ومنه) اى من الخاص (النهى وهو لفظ طلب به الكف) اى من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لامن حيث انه مفهوم برأسه ملحوظ بنفسه فلا يرد النقض بقولنا اكفف (جزما) خرج به الصيغ المستعمله للكراهة فان المكروه ليس بمنهى عنه حقيقة لان موجب النهى وجوب الانتهاء لقوله تعالى ❊ ومانهيكم عنه فانتهوا ❊ والامر

للوجوب كما سبق والخلاف في انه حقيقة في التحريم فقط او فيه وفي الكراهة اشتراكا لفظيا او معنويا كالخلاف السابق في الامر (بوضعه) حال من ضمير به اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اى لطلب الكف خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف (استعلاء) خرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهي (وهو) اى النهي (يوجب دوام الترك) لان معنى لاتضرب مثلا لا يصدر منك ضرب والنكرة في سياق النفي تعم (الا لدليل) يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى ❊ ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ❊ قال المخالف قد يفك الدوام عنه في نحو نهي الحائض عن الصلوة والصوم (قلنا ذلك نهي مقيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام في المطلق به (ويقتضي القبح) لابمعنى كونه صفة النقصان كالجهل او مخالفا للغرض كالظلم او غير ملايم للطبع كالمرارة وبالجملة كل ما يستوجب الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق (بل بمعنى كونه) اى المنهي عنه (متعلق الذم) عاجلا في الدنيا (و) متعلق (العقاب) آجلا في العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق به فاعله في حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق في الحسن وفي اختيار لفظ يقتضي على يوجب اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله عنه لا ان النهي يوجب القبح كما هو رأى الاشعري والاقوال السابقة في الحسن جارية في القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعد ما عرفت (فهو) اى اذا كان القبح مقتضى النهي لاموجبه فقبحه (اما لعينه) اى عين المنهي عنه سواء قبح جميع اجزائه او بعضها وليس المراد به انه قبيح من حيث هو هو لما تقرر ان الاضافة داخلة في حقيقة الفعل وان حسنه وقبحه لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشئ في غير محله وخلوه عن الفائدة (وضعا) اى من جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع والشرع (كالكفر) فان قبح كفران النعمة مركوز في العقول (او) لعينه (شرعا) لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك (كبيع الحر) فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة والحر ليس بمال

(وحكمه) اى حكم القبح لعينه وضعا كان اوشرعا (البطلان) اى عدم المشروعية باصله ووصفه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا اصله كما سيأتى (واما) ذلك القبح (لغيره) اى غير المنهى عنه حال كون ذلك الغير (وصفا) لازما للمنهى عنه لايتصور انفكاكه عنه ولايكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى اولا كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لايصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلى فيجرى مجرى آلات الصناعة (كصوم الايام المنهية) يعنى العيدين وايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به ووصف له وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى (او) حال كون ذلك الغير امرا (مجاورا) للمنهى عنه يتصور انفكاكه عنه فى الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب اولا كقطع الطريق لانه لايصدق على السفر الاول (كالبيع وقت النداء) فان النهى فيه لاجل الاخلال بالسعى الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعى مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه الايرى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا فى الطريق ذاهبين وبالعكس والثانى نحو قطع الطريق فانه لايصدق على السفر (والنهى) المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه اولغيره (عن الافعال الحسية) وهى مالايكون موضوعا فى الشرع حقيقة لحكم مطلوب كالسفه والعبث واللواطة والزنا (يقتضى الاول) يعنى القبح لعينه لوجود المقتضى وهو النهى الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع وهو لقرينة اوكون الفعل شرعيا (كالظلم) فان قبحه مركوز فى العقول ورديه الشرع اولا (و) النهى عن الافعال الحسية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضى (الثانى) يعنى القبح لغيره لوجود المانع (فى الوصف) يعنى فى صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهى عنه (كالاول) يعنى القبح لعينه فى ان كلامنهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره (كالزنا) فانه فعل حسى وقبح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء (لا المجاور) عطف على الوصف اى لايكون المنهى عنه فى صورة كون الغير هو المجاور كالاول حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولايترتب عليه حكم شرعى (كوطئ الحائض) فان الدليل دل على ان النهى عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا يثبت به

الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر واحصان الرجم ولا يبطل به احصان القذف (و) النهى المطلق (عن) الافعال (الشرعية) وهى مايكون موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب كالصلوة و البيع يقتضى (الاول الثانى) يعنى قبحا لغيره وصفا (فيصح) المنهى عنه حينئذ (باصله وان فسد بوصفه) لان كون الفعل شرعيا يمنع جريان النهى على اصله كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعى) النهى المطلق عن الافعال الشرعية يقتضى (الاول) يعنى القبح لعينه (فيبطل) المنهى عنه حينئذ (لاقتضاء الكمال) ٨ اى كمال النهى فان المطلق منصرف الى الكامل (الكمال) اى كمال القبح وهو الذى لعينه (كما فى الامر) اى كالاقتضاء الكائن فى الامر فان مطلقه ايضا يقتضى الحسن الكامل كما سبق (ولتضاد بين المشروعية والمعصية) فلا يجوز ان يكون المنهى عنه مشروعا (قلنا) ٤ فى الجواب عن الدليل الاول (كمال المقتضى) يعنى القبح (ههنا) اى فى النهى (يبطل المقتضى) وهو النهى حيث لا يبقى النهى على حاله بل يكون نسخا (بخلافه) اى بخلاف كمال المقتضى (ثمه) اى فى الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب و بين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وكون النهى طريقا الى النسخ فى بعض الصور لايضر لانه مجاز عن النفى ثمه والعبرة بالمعانى لا الصور (واعترض بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف فى النهى ولا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعى وجوابه ان كل فعل نهى عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن الطيران فانه يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهى عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا الامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعى اذا نهى عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا (ولقائل ان يقول ان اريد وجوب التصور وجوده قبل النهى فمسلم لكنه لايفيد لجواز ان يمتنع بعده و[illegible] طرا [illegible] الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده [illegible]

٨ اى الكمال الحقيقى لا الاضافى حتى يرد ان الكمال الاضافى موجود فيما قلنا ايضا سعد

٤ فان مآل قولنا انه مشروع بحسب ذاته ومنهى بحسب العارض اللازم سعد

لابد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر فى الامر وجوب تصور الامتثال فى المستقبل هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (و) قلنا فى الجواب عن الدليل الثانى (جهة المشروعية والمعصية مختلفة) اذ المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف وفى المشروعات يحتمل لهذا المعنى كالاحرام والطلاق الفاسدين والصلوة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف على معصية فاذا اختلفت جهتاهما (فلاتضاد) بينهما لانه يقتضى اتحاد الجهة (و) النهى عن الافعال الشرعية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضى (ما تفيده) القرينة ففصل المفاد بقوله (ففيما) اى فيقتضى النهى فى صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لعينه) اى لعين المنهى عنه (البطلان) منصوب على انه مفعول يقتضى المحذوف (كبيع المضامين) وهى مافى اصلاب الآباء (و) بيع (الملاقيح) وهى مافى ارحام الامهات فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة والماء فى الصلب او الرحم لامالية فيه فصار بيعها عبثا لحلوله فى غير محله كضرب الميت وخطاب الجماد (و) يقتضى النهى فى صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لغيره) اى غير المنهى عنه (الكراهة) منصوب ايضا على المفعولية (فى المجاور) اى فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهى عنه لا وصفا لازما له (كالصلوة فى) الارض (المغصوبة) فان الدليل قد دل على ان النهى عنها للمجاور وهو الشغل بالمكان المغصوب فتكون مكروهة واعترض بانه ينبغى ان لايصح كما قال احمد والامامية ولز يدية وبعض المتكلمين لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ما كان فى حيز آخر والسكون شغل حيز واحد فى زمانين فشغل الحيز جزء من ماهيتهما وهما جزء الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز فى هذه الصلوة منهى عنه لانه كون فى الارض المغصوبة وهو منهى عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون مأمورا به فلم تكن هذه الصلوة مأمورا بها اذ الامر بالكل التركيبى امر بالجزء واجيب بان المعتبر فى جزئية الصلوة شغل ما ولا فساد فيه والا لفسد كل صلوة بل الفساد فى تعينه الحاصل من تعين متعلقه وهو المكان المغصوب وفساده ايضا لايكون من حيث تعينه المكانى بل من حيث اتصافه

بالتعدي وذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلي او الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة في الوقت المكروه لان نقصانه في السببية ولا في صوم لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين (و) يقتضي النهي في الصورة المذكورة (الفساد في الوصف) اي فيما اذا كان ذلك الغير وصفا لازما له غير شرط (لا البطلان خلافا له) اي للشافعي وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل في المنهي عنه عنده لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان شرعيا ان يصح باصله فيجري عليه الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او جزئه واما اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن ههنا ضرورة يجري المنهي عنه على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله (فقلنا) بناء على الاصل المقرر وهو ان النهي عن الفعل الشرعي سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضي الفساد لا البطلان (يفسد الربوا) فانه فضل خال عن العوض المشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف او يقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل قد وجد لا وصفها وهو كونها تامة (و) يفسد (البيع بالخمر) فانه مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين

(و) يفسد البيع (بالشرط) كالربوا فان الشرط امر زائد على اصل البيع (و) يفسد (صوم الايام المنهية) فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات الثلاث تكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة تكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلى للصوم هو الاول لا الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فهو الصوم فى هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا فاذا فسد (فلا يلزم بالشروع) لان الشروع فيه شروع فى المعصية وفى لزامه تقرير للمعصية (ولا يصلح للقضاء ايضا) اى لاسقاط ما ثبت فى الذمة لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم فى تلك الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله (وصحة النذر به) اى بالصوم فيها (لانفصال المعصية عنه) اى عن الصوم فانه فى نفسه طاعة وانما المعصية فى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لا فى ذكر اسمه وايجابه على نفسه اونقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا وصرح بذكر المنهى عنه فقال لله على صوم يوم النحر لم اصح نذره فى ظاهر الرواية بخلاف ما لو قال غد او كان الغد يوم النحر (والصلوة فى) الاوقات (المنهية) ناقصة ايضا (لكنها دونه) اى ادنى مرتبة فى النقصان من الصيام فى تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له وجودا ومذكورا فى حده تعقلا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتأثير نقصان اليوم فى الصوم اشد من تأثير نقصان الوقت فى الصلوة فلذا فسد الصوم لا الصلوة واذا لم تفسد (فتضمن بالشروع) فى تلك الاوقات نظرا الى جهة دنوها من الصوم فى النقصان وانه قال فتضمن بالشروع ولم يقل فيلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها فى الوقت المباح (ولكن) الصلوة فى تلك الاوقات (لا تصلح له) اى للقضاء نظرا الى جهة نقصانها فى نفسها (و) الصلوة فى تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها (فوق ما) اى الصلوة الكائنة (فى) الارض (المغصوبة) فى النقصان

لان النقصان الناشئ من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان الناشئ من الزمان وان كانت الصلوة فى المغصوبة ادنى مما فى الاوقات المنهية (فتضمن) تلك الصلوة (به) اى بالشروع فى المغصوبة (وتصلح) ايضا (له) اى للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا اووصفا واما مالم يدخل تحت الامر فهو انه لايمنع لانه لايخل بالمأمور به ثم الوقت فى الصلوة داخل فى الامر بالدلائل القاطعة فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيهما فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لايؤدى بنقصان راجع الى نفس المأمور به اصلا او وصفا (تذنيب) شبه تعقيب مباحث الامر والنهى بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم فى الضدام لا بالتذنيب وهو جعل الشئ ذنابة لشئ آخر لكونه تتميما لها ومتعلقا بها وان اورده القوم بطرق اخرى واعلم انهم اختلفوا فى ان كلا من الامر بالشئ والنهى عنه هل لهما حكم فى ضده ام لا والحق الذى ذهب اليه اصحابنا ثبوت الاستلزام من الطرفين فى الجملة ولذا قال (الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده) اى ضد ذلك الشئ (ان فوت) ذلك الضد (المقصود به) اى بالامر سواء كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة اواضداد يفوته كل منها كالنفاق واليهودية والنصرانية للايمان المأمور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المأمور به كما فى قوله تعالى ﴿ فاعتزلوا النساء فى المحيض ﴾ اولا كالافطار للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى ﴿ ثم اتموا الصيام الى الليل ﴾ (والا) اى وان لم يفوته (فالكراهة) اى اللازم هو الكراهة دون الحرمة لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام فى قوله عليه الصلوة والسلام ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائما فانه لايستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به فى زمان بعينه حرم القعود فيه فتكره الصلوة لو قعد فقام ولم تفسد لانه لم يترك الواجب (والنهى عنه) اى عن الشئ يستلزم (وجوب ضده) اى ضد ذلك الشئ (ان فوت عدمه) اى عدم ذلك الضد (المقصود به) اى بالنهى وهو ترك المنهى عنه كالنهى عن عزم عقدة النكاح يقتضى وجوب الكف عن التزوج لان عدم الكف من التزوج يفوت ترك العزم

(والا) ای وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود بالنهی (فيحتمل)
ذلك الضد (السنة المؤكدة) فان المحرم منهی عن لبس المخيط مدة
احرامه وعدم ضده اعنی عدم لبس الرداء والازار ليس بفوت المقصود
بالنهی اعنی ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء
والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا ولا يستلزمها ای ذلك الضد
السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يكون للضد
جهة حرمة واباحة فان الزناء مثلا منهی عنه وعدم اللواطة التی هی ضده
ليس بفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزنی ولا يلوط فيلزم مايلزم وكذا عدم
قربان المنكوحة اوالجارية كل يوم الذی هو ضد الزنا ليس بفوت لتركه لجواز
ان لا يزنی ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة
وهو مباح (ومنه) ای من الخاص (المطلق) اختلف فی كون المطلق
والمقيد قسما من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب
التنقيح وغيره من المحققين وهوالشايع (فی جنسه) يعنی انه حصة من الحقيقة
محتملة لحصص كثيرة فخرج به اقسام المعارف (بلا شمول) ای ملتبسا بانتفاء
مايدل علی الشمول والاحاطة فخرج به العام (ولا تعيين) ای ملتبسا ايضا
بانتفاء مايدل علی التعيين والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد (و)
منه (المقيد وهو الخارج عن الشيوع) بالمعنی المذكور (بوجه ما) كرقبة
مؤمنة اخرجت من شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شايعة فی الرقبات
المؤمنات (وحكمهما) ای المطلق والمقيد (ان يجريا علی حالهما)
ای المطلق علی اطلاقه والمقيد علی تقييده اعلم انهما اذا ورد البيان
الحكم فاما ان يختلف الحكم اويتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين
موجبا لتقييد الآخر اجری المطلق علی اطلاقه والمقيد علی تقييده مثل
اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر
بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عنی
رقبة ولا تملكنی رقبة كافرة فان نفی تمليك الكافرة يستلزم نفی اعتاقها
عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق علی
المقيد وهذا معنی قوله (ولا يحمل الاول) يعنی المطلق (علی الثانی) يعنی
المقيد (عند اختلاف الحكم الا فی صورة الاستلزام) وان اتحد فاما ان
تختلف الحادثة اوتتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا يحمل

خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه
او في الحكم فان كان الاول فلا حمل خلافا له كوجوب الصاع في صدقة
الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر
وان كان الثاني يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة
ايام وقراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ثلثة ايام متتابعات لامتناع
الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به
والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور به وهذا معنى قوله (ولا يحمل
الاول على الثاني (عند اتحاده) اي الحكم (الا اذا اتحدت الحادثة وكانا)
اي الاطلاق والتقييد (في الحكم) دون السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه
مثبتا لان النكرة في سياق النفي عام لا مطلقا والمعرفة ليست بمطلق (الشافعي
يحمل) المطلق على المقيد (في اتحاده) اي في صورة اتحاد الحكم (مطلقا)
اي سواء اختلفت الحادثة اولا وسواء كانا في السبب او في الحكم (لان الناطق)
بالقيد الذي هو المقيد (اولى من الساكت) عن القيد الذي هو المطلق
(قلنا) في جوابه (ذلك) اي الترجيح بالناطقية (عند التعارض) ولا
تعارض الا في اتحاد الحكم والحادثة مع كونهما في الحكم دون السبب لامكان
العمل بهما في غيره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجبت في كفارة القتل
اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان
متعارضين (ثم لما فرغ من مباحث الخاص شرع في العام فقال ❊ واما
العام فلفظ ❊ احترز به عن المعنى لان الصحيح ان العموم من عوارض
اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار
وجوده في محال مختلفة كمعنى المطر والخصب يوصف بالعموم حقيقة
اذا شمل الامكنة والبلاد (يستغرق مسميات) خرج به العلم واسم الجنس
والتثنية والجمع المنكر (غير محصورة) اي لم يوجد في اللفظ مايدل على
الحصر فلا يخرج نحو السموات و يخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق
الحد على المحدود (وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله) اختلف في حكم
العام من حيث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم
او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس
والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم

في جميع ما يتناوله ظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين و هو مذهب الشافعي (والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء و(قطعا) عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين (لاحتجاج اهل اللسان بالعمومات) في احكام قطعية كقول ابن مسعود رضي الله عنهما ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بابعد الاجلين لان سورة النساء القصرى انزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان من وجه وقول عثمان رضي الله تعالى عنه في تحريم الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما ٣ آية وحرمتهما آية ٦ والمحرم راجح ونقل ابو بكر رضي الله تعالى عنه قوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش وقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال فهم ذلك بالقرائن لان فتح ذلك الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال (فلا يخص) تفريع على كون العام من حيث هو عام قطعيا اي اذا كان العام قطعيا لا يخص (بالظني) سواء كان قياسا او خبرا واحدا لان المخصص عندنا مغير لحكم العام و مغير القطعي لا يكون ظنيا و لهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي واما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظني و لا يجب اتصاله به وسيجيء تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (النافي التخصيص) يعني قصر العام على بعض متناولاته سواء كان بكلام مستقل اولا (يحتمل) لانه شايع في العام بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ﴿ ان الله بكل شيء عليم ﴾ حتى صار قولنا ما من عام الا و قد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العاري عن المخصص ظاهرا يحتمل ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص (وهو) اي الاحتمال (ينافي القطع) الذي ادعيتموه (فيخص) العام لكونه ظنيا (به) اي بالظني (ابتداء) لان التخصيص عنده تفسير لا تغيير كاستثناء ولهذا جوز تراخيه مطلقا (قلنا) في جوابه (احتمال العام) للتخصيص احتمال (غير ناشئ عن الدليل) اي ليس بمستند اليه فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا فان كثرة التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار

٣ وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم الآية فانه يدل على حل وطئ كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطئ اولا بعموم كلمة ما منه

٦ وهي وان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطئ بملك اليمين منه

الحكم على بعض المسميات فى عام لم يقارنه مخصص (فاذا اختلفا) تفريع على ايجاب الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعى اى اذا افاد الخاص حكما مخالفا لحكم العام (تعارضا) اى يثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا للشافعى لان العام الظنى لا يعارض الخاص القطعى كما سبق (فان علم التاريخ يخصصه) اى الخاص العام (ان قارنه) فى النزول ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا من الحديث (وينسخه) اى الخاص العام (فى قدر ما تناوله ان تراخى) الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه الاول نحو قوله تعالى * واحل الله البيع وحرم الربوا والثانى نحو قوله تعالى* والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى * واولات الاحمال اجلهن الآية على رأى ابن مسعود فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة كونه ناسخا لا مخصصا ان العام حينئذ يكون قطعيا فى الباقى لا كالعام المخصوص منه البعض فانه ظنى فى الباقى كما سيأتى وانما اشترط فى التخصيص المقارنة وفى النسخ التراخى لان عمل المخصص بطريق الدفع والتغيير والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا وعمل الناسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون مفصولا متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التى تناولها العام ظاهرا غير داخلة فى الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخى لدخلت تلك الافراد فى الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها فى الحكم والنسخ لبيان ان الافراد الداخلة فى الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخى لتدخل فى الحكم ثم تخرج (فان قيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المخصوص من الكتاب للقطع بتراخيه عنه وسيأتى جوازه (قلنا لم يشترط الاتصال فى مطلق المخصص بل فى المخصص المغير وهو ليس الا من المخصص الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغيير قال شمس الائمة السرخسى ثم اختلف العلماء فى جواز تأخير دليل الخصوص فى العموم فقال علماؤنا دليل الخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بيانا واذا تأخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعى يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم او منفصلا عنه وانما يبتنى هذا الخلاف على الاصل الذى قلنا

ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذى ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لابيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذى دخله خصوص لايكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذى لم يدخله خصوص (وينسخ) الخاص (به) اى بالعام (ان تقدم) اى الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ (وان جهل حمل على المقارنة) اى مقارنة العام للخاص لاتراخى احدهما عن الآخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت بينهما حكم المعارضة فى متناولهما قال (الشافعي رحمه الله تعالى يخص) اى العام (به) اى بالخاص (مطلقا) اى سواء تقدم او تأخر اوجهل التاريخ لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق اهل العرف على اندراج زيد فى قول المولى لعبده لاتضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا (واذا خص) العام (بكلام) احتراز عن العقل نحو خالق كل شئ فان مجرد العقل مخصص ذاته تعالى منه ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل شئ فان قيل المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لاغير قلنا معنى تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانته فلا اشكال وعن العادة نحو لاياكل رأسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد اما بالنقصان نحو كل مملوك لى كذا حيث لايقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة حيث لايقع على العنب فان كلا منها وان سمى مخصصا لكنه لايجعل العام ظنيا فى الباقى مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام فى الباقى قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل كل منها مخصصا بلا تفرقة بين المتراخى وغيره ينافى قولهم ان المتراخى نسخ لاتخصيص قلنا لايتصور التراخى فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ماسبق من اشتراط الاتصال فى التخصيص (مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض فان شيئا منها مع انه لايسمى عندنا مخصصا لايجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان

قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وخبر المستقل لايحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة فى الباقى فلم يصلح للحجية الا ان يبين المراد (موصول) احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لايسمى تخصيصا عندنا لا يجعل العام ظنيا فى الباقى لان المخرج به ان كان مجهولا يسقط بنفسه ولا تتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول الباقى قطعا لانه لايحتمل التعليل حتى لايعلم قدر المخرج لاستلزامه كون القياس ناسخا كما سيأتى (يكون) ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا (ظنيا فيخص) تفريع على كونه ظنيا (بالظنى) من القياس وخبر الواحد لان الظنى يفسر بالظنى وقد سبق ان هذا التخصيص تفسير وقد علل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله مجهولا لقوله (لشبهه الاستثناء والنسخ فى المجهول) يعنى ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع و بيان عدم الدخول تحت حكم العام لارفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته و يشبه النسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فى المتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما و يوفى حظاء من كل منهما ولايبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناوله مجهولا عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة فى العام وسقوط الاحتجاج به كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل تمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله معلوما بقوله (وصحة التعليل فى المعلوم) يعنى ان المخصص ان كان متناوله معلوما عند السامع يصح تعليله واذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق على ماهو الاصل فى النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما فى العلل من التزاحم و بعد ما تعينت لايدرى انها فى اى قدر من الافراد توجد و كل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا واتما عدل من تقرير القوم حيث قالوا وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص المستقلة فيوجب

بجهالة فى الباقى اذ لايدرى كمية الخارج فينبغى ان لايبقى العام حجة ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك وهو لايبطل اصل الحجة بل وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لايمنع عندكم التعليل (وقيل يبقى) العام بعد التخصيص (قطعيا) سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا (اعتبارا بالناسخ) فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخا فعلى التقديرين يكون العام فى الباقى قطعيا والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك (وقيل لايبقى حجة) معلوما كان المخصوص او مجهولا (كالاستثناء المجهول) اما اذا كان مجهولا فظاهر واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل ولايدرى كم خرج بالتعليل فيبقى الباقى مجهولا (وقيل بالقطعية ان علم المخصوص) كالاستثناء المعلوم فان كلامنهما لبيان انه لم يدخل فى الحكم فلايقبل التعليل اذالاستثناء لعدم استقلاله لايقبله والمستثنى منه حجة قطعية فى الباقى فكذا ما فى حكمه (والا) اى وان لم يعلم المخصوص (فيعدم الحجية) كالاستثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط والثانى شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم فى المعلوم والمجهول فى المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ فى المجهول وصحة التعليل فى المعلوم (وهو) اى العام (فى الباقى بعد الاخراج) لبعض الافراد لم يقل بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا (حقيقة مطلقا) لا انه حقيقة من حيث التناول للباقى مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقى وعدم تناوله للافراد المخصوصة كما تناوله اولا (اعلم انهم اختلفوا فى العام المخرج عنه بعض الافراد انه حقيقة فى الباقى ام مجاز والثمرة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبنى على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء على انتظام جمع من المسميات والصحيح انه خلاف مبتدأ اذ اكثر مشترطى الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة حيث قال دعوى انه يصير مجازا كلام لامعنى له فان الحقيقة مايكون مستعملا فى موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه واذا كانت صيغة العموم للثلثة اول الثلثة حقيقة كانت اول

المائة والالف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه (ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كانت حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كانت مجازا (قلنا ماوراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل لا انه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عماوراء المثنى بطريق انه كل لابعض واما ما اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه اوغيره فيكون مجازا

﴿ الفاظ العموم ﴾ اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال اولا كالنساء والثانى العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذلابد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لا كل واحد وحيث يثبت الحكم لهما انما يثبت لدخولهما فى المجموع كالرهط والقوم والجن والانس والجميع او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره اومنفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا ما اختاره صاحب التنقيح (وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى ان ما الحقه اولا يكون خاصا وهو المختار ههنا كما سيأتى ان شاء الله تعالى

(الجمع المعرف) باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم (حيث لاعهد) خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهنى ولا الاعم (اعلم ان الاصل اى الراجح عند علماء الاصول هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهنى فانه موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لاعهد فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد

دون نفس الحقيقة من حيث هي هي وقد تمسك ابو بكر رضي الله تعالى عنه
حين اختلف بعد رسول الله عليه الصلوة و السلام في الخلافة وقال
الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش
ولم ينكره احد فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو
دليل العموم واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة الا
واحدا او اسم علم نحو كسوت زيدا الا رأسه او مشار اليه نحو صمت هذا الشهر
الا يوم كذا و اكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم
واجيب اولا بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه
تضمن صيغة العموم و باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى
المعرفة اى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد
هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد
غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضي الدخول لولا المنع
فلا بد في الصدر من الشمول واذ ليس فيه حصر ليكون شموله كشمول
العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح
الاخراج وثالثا بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ما هو من
افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة
فاندفع ماقيل ان المستثنى في مثل جاء ني الرجال الا زيدا ليس من الافراد
لان افراد الجمع جموع لا آحاد (وما في معناه) اى معنى الجمع المعرف وهو الذي
يتعلق الحكم بمجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث
يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة
من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ
مفرد بدليل انه يثنى و يجمع و يوحد الضمير العائد اليه لكنه متناول لجميع
الآحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي
يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد
ولو دخل واحد لم يستحق شيئا واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال
اذا قيل جاء ني القوم الا زيدا فمن جهة ان مجيء المجموع لا يتصور بدون
مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو من غير
ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم
الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج

الاواحدا (و يخصص) كل واحد من الجمع وما في معناه (الى الثلثة) اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع فقيل لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا او في معناه يجوز تخصيصه الى الثلثة (لانها ادناه) فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاء ني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه اثنان وتمسكوا بوجوه (الاول قوله تعالى ﴿ فان كان له اخوة فلامه السدس ﴾ والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا (الثاني قوله تعالى ﴿ فقد صغت قلوبكما ﴾ اى قلبا كما اذ ما جعل الله تعالى لرجل من قلبين (الثالث قوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبي عليه الصلوة والسلام والجواب عن الاول انه لانزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء (وعن الثالث بان النزاع ليس في جمع وما يشتق منه لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف في صيغ الجمع وضمائره صرح به ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر بهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحدة او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا

اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلثة وقد فرق بينهما اهل العربية ولا شك ان استمداد الاصول من العربية فكيف تستقيم المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى تلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على ما يستفاد من القرائن بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بها الاحكام ولا شك ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا ينحل الاشكال الوارد في الرهط بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة ينبغي ان لا يكون مستغرقا للافراد الغير المتناهية (وقولهم) اى قول مشايخنا (محلاة باللام) يعني الجمع المحلى باللام (مجاز عن الجنس) تمسكا بوقوعه في الكلام كقوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * وهي تشمل الواحد فصاعدا وكقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد واستغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يتكلم الناس يحنث بالواحد الا ان ينوي العموم فحينئذ لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز (ليس على الاطلاق) خبر قولهم (بل) كونه مجازا عن الجنس (في صور ليس فيها العهد والاستغراق) لانك قد عرفت ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق لا للجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم لا لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب (والمفرد المعرف) باللام او الاضافة وهو عطف على الجمع المعرف (حيث لا عهد) فانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء (وما في معناه) كالجمع الذي يراد به الواحد مثل لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة (وتخص) كل من المفرد وما في معناه (الى الواحد لانه ادناه)

اي ادنى ما يصدق عليه كل منهما (والنكرة المنفية) اي الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس اوفرد مبهم منه لايكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فحينئذ يكون عمومها عقليا لاوضعيا (قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس اوفرد مبهم منه لايمكن الا بانتفاء كل فرد لاينافي ذلك (فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الافيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو الجنس او الفرد (قلنا لاضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي (فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعي هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي (قلنا لا لان الوضع النوعي قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ماقبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت في سياق النفي فهو لنفي جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمشتقات والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لابمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فلفظ الاسود مثلا في قولنا رأيت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له

حقيقة) نحو لااضرب رجلا (او حكما) كما اذا وقع في سياق النهي و الاستفهام الانكاري و الشرط المثبت فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لااضرب رجلا اما ان قصد به الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص والمنفي بالعكس ٧ نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما تموت من القصاص اعلم اني لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها لم يشترطوا في العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح في مباحث الاستثناء (والاعادة) اي اعادة النكرة او المعرفة (بالمعرفة) سواء عرفت باللام او الاضافة (تقتضي الاتحاد) بين مدلولي الاول و الثاني لان الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد (و) الاعادة (بالنكرة) تقتضي التغاير) بين المدلولين لانه الاصل ولاموجب للعهد والاتحاد فحصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة و النكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل في الاولين الاتحاد وفي الاخرين التغاير (الالمانع) كما تغايرت المعرفتان في قوله تعالى ❊ وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ❊ والنكرة والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا و اتحدت النكرتان في قوله تعالى ❊ وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة في قوله انما الهكم اله واحد (ومن) فانها موضوعة (لذوات من يعقل وعامة) لهيء غير معتبر في عمومها الانفراد كما في كل ولا الاجتماع كما في جميع قطعا ان كانت شرطية او استفهامية) فان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا لى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين لى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر (لا) ان كانت (موصولة او موصوفة) فانها حينئذ لاتكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها في المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قدتكون للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد في الموضعين بعض مخصوص من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعدد هم معنى و فرد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لايدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات (والا) اي ولكون من الشرطية

٧ المراد بالعكس مجرد ان المنفي ههنا عام بصورته خاص بمعناه مع قطع النظر عن تفصيل السابق فان كلا من الفاسق والمسلم عام بصورته خاص بمعناه وان كان الشرط في الاول للحمل وفي الثاني للمنع فان معنى الاول اضرب فاسقا البتة و معنى الثاني ان قتلت مسلما اقتص منك منه

عامة قطعا (سو يا) اى ابو يوسف ومحمد (بين من شاء من عبيدى عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فى العموم) حيث قالا اذا شاء العبيد فى الصورة الاولى عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب فى الصورة الثانية عتق الكل عتقوا اعملا بعموم من ولم يعملا كلمة من فى الصورة الثانية للتبعيض (و) لذا ايضا (راعاه) اى راعى ابو حنيفة رحمه الله تعالى العموم فى الصورتين (ما) دام (امكن) العموم اما فى الاولى فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما فى الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا فهو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى (لان) من الشرطية وان كانت للعموم قطعا الاان (من) موضوعة (للتبعيض) وحقيقة فيه لما تقرر فى موضعه فلا تكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك ولا ينافى هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اى الدخول على مبدأ المسافة لان المبدأ فى الحقيقة بعض المذكور فلا يخرج عن التبعيض (ففى) صورة (اضافة المشية الى العام) يعنى من وهى الصورة الاولى يرجح العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض (وحملت على البيان) فيعتق كل من شاء بالضرورة (وفى) صورة اضافة المشية الى (الخاص) كالمخاطب فى من شئت (يعتبر الخصوص معه) اى مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك فى ان يتناولهم الا واحدا واما حمل قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من تشاء منهن على العموم وان اضيفت الى الخاص فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان كلا منهما يرجح العموم وكون من للبيان (وتخص) اى تكون من خاصا غير معدود من الفض العموم (اذا لحقه) لفظ (اولا) قال فى السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولافله كذا فدخل رجلان معالم يستحق واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا اوصل بكلمة من وهو تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة (وماكن) فى انهما اذا كانت شرطية او استفهامية عام قطعا لا ان كانت موصولة او موصوفة وفى انها تكون خاصا اذا لحقها اولا (لكنه) اى ما (لصفات من يعقل وذات غيرهم) كذا فى اصول شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما و فى التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففى قوله تعالى

* فاقرؤا ما تيسر من القرآن * يجب ان يقرأ جميع ماتيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد مائبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا (و يتناولان) اي ما ومن (المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضميره) اي ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجماع في من دخل داري فهو حر على عتق الجواري الداخلات (و يستعار احدهما للاخر) اما استعارة من لما فكقوله تعالى * فمنهم من يمشي على بطنه * واما العكس فكقوله تعالى * والسماء وما بناها (والذي يعمهما) اي العقلاء وغيرهم (واين وحيث لتعميم الامكنة) قال الله تعالى * اين ما تكونوا يدرككم الموت * وقال الله تعالى * اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم * ولذا لو قال لامرأته انت طالق اين شئت او حيث شئت يقتصر على المجلس لانه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات (ومتى للاوقات) اي لتعميمها ولذا لو قال انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس (وكل لشمول الافراد) اي للدلالة على شمول الحكم لافراد ما اضيف اليه (او) لشمول (الاجزاء) قال في مغني اللبيب كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو * كل نفس ذائقة الموت * والمعرف المجموع نحو * وكلهم آتيه * واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد واذا اضفت الرغيف الى زيد كانت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب في قراءة غير ابي عمرو وابن ذكوان * كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار * بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم كل اجزاء القلب (وهي تلي الاسماء) لا الافعال حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب (وتعمها صريحا و) تعم (الافعال ضمنا) اي في ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة اتزوجها كذا تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرارا تطلق في المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل (وكلما بعكس) فانها تلي الافعال وتعمها صريحا والاسماء ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة (وتصرف) اي كلمة كل (الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه) كقوله لفلان علي كل درهم لزمه درهم قال في الكافي من استأجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح

في شهر واحد فاسد في بقية الشهور لانه لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهور لجهالتها ولا على ما بين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف منتهاه يراد به ادناه واعا قال (مما يجرى فيه النزاع) كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك احترازعن نحو ان يقال كل امرأة تزوجها فهي كذا حيث لا يراد واحدة منهن بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي ايضا في اوائل البيوع (وتخص) اي كلمة كل (اذا الحقتها) لفظ (اولا) حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر في كل منهم عن الآخر فصار كل اول بالقياس الى المتخلف الذى يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فدخل عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء كما سبق (وجميع للشمول على) سبيل (الاجتماع) دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه ومجازا في المنفرد فلا يصح جمعهما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله (وهو) اي لفظ جميع (في) قولنا جميع (من دخل) هذا الحصن (اولا) فله من النفل كذا ليس بجرى على حقيقته اعنى الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة من ذلك وهو ان الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا بل هو (مستعار) لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار (للسابق) في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز قيل لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى ورد بان المفهوم بدلالة

النص ينبغي ان لايبطل حقيقة المنضوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع (اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن مستقلا) وهو ما لايكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا و بلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لايصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا ولايكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتاد المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا (او كان) مستقلا لكن كان (جوابا قطعا) نحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم فان السجدة انما هي للسهو والرجم انما هو للزنا قطعا (او) كان جوابا (ظاهر الجواب) نحو ان تغديت فكذا في جواب تعال تغد معي ونحو ان اغتسلت فكذا بعد ما قيل تغتسل الليلة من الجنابة فلا يحنث في الاول بالتغدي لا معه ولا في الثاني بالاغتسال لا فيها او فيها لا عنها الا عند زفر فانه عمه عملا لعموم اللفظ (قلنا خصصته دلالة الحال عرفا كما ينصرف الشراء بالدراهم الى نقد البلد (وان كان الظاهر الابتداء فابتداء) لاجواب وذلك بان اشتمل على الزائد على قدر الجواب كقوله عليه الصلوة والسلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لاينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وقوله عليه الصلاة والسلام حين رأى شاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي فانه يجعل مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء اعتبارا للزيادة المنوطة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولايخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا معنى ما قال مشايخنا ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لاينافي عموم اللفظ ولايقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب (وان قال) المتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء (عنيت الجواب صدق ديانة) لانه نوى ما يحتمله اللفظ (لا قضاء) لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه (حكاية)

الفعل المثبت (لا تعم) لاخلاف فى ان الفعل المنفى اذا حكى يعم لانه نكرة
فى سياق النفى واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته لاتعم الازمان
والاقسام كصلى النبي عم فى الكعبة للفرض والنفل ولاجهات وضع اللفظ
كصلى بعد غيبوبة الشفق الاحمر والابيض الاعندمن يقول بعموم المشترك
ولاجهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر لجمعهما فى وقت
الاولى والثانية (لانه) اى الفعل (نكرة فى) سياق (الاثبات) فلا يعم
(بل) يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون (فى معنى) اللفظ (المشترك)
فيتأمل فى وجوهه (فان ترجح البعض) من تلك الوجوه (فذاك والا)
اى وان لم يترجح بل ثبت التساوى بينهما (فالبعض) من تلك الوجوه ثابت
(بفعله و) البعض (الباقى) ثابت (بالقياس عليه) اى على البعض الثابت
بفعله نظيره صلى النبي عليه الصلوة والسلام فى الكعبة فقال الشافعى
لايعم فيحمل على النفل لا الفرض احتياطا اذ يلزم استدبار بعض الكعبة
(قلنا الفرض يشارك النفل ويساويه فى امر الاستقبال والاستدبار فاذا
جاز فيه استدبار البعض جاز فى الفرض ايضا قياسا عليه قوله بخلاف
الحكاية مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لاتعم يعنى ان تلك الحكاية لاتعم
بخلاف حكاية الفعل (بلفظ ظاهره العموم نحو نهى عن بيع الغرر وقضى
بالشفعة للجار فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافا للاكثرين (لان
العدل) الذى لايظن به الكذب لكونه صحابيا (العارف) بوضع اللفظ
وجهة دلالته على المعنى المراد (لاينقله) اى الفعل (عاما) اى بلفظ ظاهره
العموم (الا بعد علمه بعمومه) فان قيل يحتمل انه كان خاصا وظن الراوى
عمومه فحكاه كذلك (قلنا الظاهر لايترك بمجرد احتمال خلافه والا
فلا يصح الاستدلال به لانه لايخلو عن الاحتمال (واعلم ان بين هذه المسئلة
وبين المسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انها فيما ليس فى ظاهر اللفظ دليل
العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة ❊ الجمع المذكور
بعلامة المذكور ❊ نحو المسلمين وفعلوا (يختص بهم) اى بالذكور (الا عند
الاختلاط) بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن
بعلامة الذكور الذكور اصالة والاناث تبعا بطريق الحقيقة عرفا اما او لا
ولغلبة الاستعمال كما دخلت فى ادخلوا الباب سجدا نساء بنى اسرائيل
وفى اهبطوا حواء مع آدم عليهم السلام وابليس (فان قيل صحة الاطلاق

لا تستدعى كونه حقيقة قلنا الاصل فى الاستعمال هو الحقيقة (لا يقال حقيقة فى الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولى من الاشتراك (لانا نقول ان اريد كونه حقيقة لغة اوعرفا عند الانفراد فسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلشار كتهن اياهم فى نحو احكام الصوم والصلوة وغيرهما وان وردت بالصيغ المتنازع فيها (فان قيل يدخلن بدليل خارجى والالم يدخلن فى الجهاد والجمعة ونحوهما (قلنا الاصل عدمه دل الاستثناء فيما لايشاركنهم يحتاج اليه وذا ادل دليل على التناول لولاه (و) الجمع المذكور (بعلامة الاناث) نحو المسلمات وفعلن (يختص بهن) ولايتناول الذكور اصلا اذلاوجه للتبعية ههنا (وفى) قول المستأمن (امنونى على بنى وله الفريقان) اى البنون والبنات (ية وبهما) اى الفريقين (الامان) اتناول اللفظ اياهما معا (لافى بناتى) اى لا يثبت الامان فى قوله امنونى على بناتى اذلاوجه للتبعية كامر مافرغ من مباحث العام شرع فى مباحث المشترك فقال ﴿ واما المشترك ﴾ اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه فحذف لفظ فيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه المعانى (فـ) اى لفظ (وضع) اى عين للدلالة على معنى بنفسه (وضعا كثيرا) المراد به مافوق الواحد فيشمل الوضعين ايضا (لمعنيين فصاعدا) فخرج المفرد اى الاسماء المنفردة المعانى عاما كان اوخاصا وهو ظاهر وبجاز اذ وضع فيه بهذا المعنى (بلا نقل) من معنى الى الآخر سواء كان بينهما مناسبة اولا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود (وحكمه التوقف للتأمل (ليترجح) المعنى (المراد) من بين المعانى حتى لولم يترجح بان انسد باب ترجيحه يكون المشترك مجملا لا يدل المراد الاببيان من المجمل كما يأتى ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لايجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين اوانه اتى من غير توقف وتأمل فيم يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك فى معنييه فصاعدا فقال (ولاعموم له) خلافا لبعض الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك فى استعمال واحد كل واحد من معنييه اومعانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذلا يمكن اجتماعهما كما فى على مولاك ولا كان متصادين نحو رأيت الجون اى الاسود والابيض واقرأت

عنه اي طهرت وحاضت بخلاف ثلثة قروء (وافعل في الامر) والتهديد
والندب والاباحة فقيل يجوز وقيل لايجوز ثم اختلف القائلون بالجواز
فقيل حقيقة مطلقا وقيل مجاز (وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب
الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولايحمل على احدهما خاصة
الابقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لايمكن للدليل
القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة (ثم اختلفوا في الجمع
مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف
في المفرد فان جاز جاز والا فلا (وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد
والمختار انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا في المفرد ولا في الجمع
لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال
يقتضي انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فان جاز ارادتهما معا وضعا
يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال واما مجازا فلان استعماله
في كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد
احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه مناسب الموضوع له
لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله في كل
منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين
مجازيين باطل بالاتفاق ❁ واما الجمع المنكر فما وضع وضعا واحدا ❁ خرج
به المشترك (الكثير غير محصور) خرج به الخاص (بلا شمول) خرج به
العام (وحكمه اثباته اول الثلثة واكثر) سواء كان جمع القلة او الكثرة لانها
اقل الجمع مصدقا عرفا كما سبق تحقيقه لا الادنى من الثلثة لانه غير ما وضع له
اصلا (حتى لوحلف لاتزوج نساء لا يحنث بواحدة وثنتين) اذ لا يسميهما
لفظ الجمع لما فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع في اقسام التقسيم الثاني
فقال ❁ واما الظاهر فما عرف مراده ❁ ولم يقل ظهر لئلا يتوهم تعريف
الشيء بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوي ولم يقل ما وضح لان
الوضوح فوق الظهور (بسماع صيغته) اي بمجرد سماعها سواء كان
مسوقا له اولا كما هو المعتبر في النص كونه مسوقا للمراد وسواء احتمل التخصيص
او التأويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء
احتمل النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك فعلى هذا تكون

الاقسام متداخلة بحسب الوجود متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية هذا على رأى المتقدمين واما على رأى المتأخرين فالمشهور بينهم انها اقسام متباينة وانه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيه وفى النص السوق مع احتمال التأويل والتخصيص وفى المفسر عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفى المحكم عدمه ايضا (وحكمه وجوب العمل بما عرف) ولا خلاف فيه وانما الخلاف فى ايجاب العلم ايضا فعند البعض لا يوجبه مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين (قلنا لاعبرة باحتمال لاينشأ عن الدليل كما فى العلوم العادية ولذا قلنا (يقينا)) قيل والحق ان كلا من الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل اقول ان اراد الرد على الفريقين بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس بحق لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما هما يفيد انه كما فى الخاص والعام لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة لكنها بعيدة كما لايخفى (مع احتمال التأويل) ان كان خاصا (والتخصيص) ان كان عاما والافلا يكون شئ من الخاص ظاهرا (و) مع احتمال (النسخ) ايضا سواء كان خاصا او عاما ﴿ واما النص فما ازداد ظهورا ﴾ اى ظهوره والمراد ظهور المراد به (على) ظهور (الظاهر) متعلق بقوله ازداد (بمعنى) اى ازدياده بسبب امر (من) جهة (المتكلم) قيل هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى من غيره ولهذا رجحت العبارة على الاشارة وفى الكشف انه ليس بشئ لعدم الفرق فى الظهور بين ﴿ وانكحوا الايامى ﴾ فانكحوا ما طاب لكم ﴿ نعم يفيد قوة للمسوق له هى علة الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سباقية نحو ﴿ مثنى وثلث ورباع ﴾ اوسياقية نحو ﴿ انما البيع مثل الربوا ﴾ تدل على معنى زائد على مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلى بالسوق كبيان العدد فى الاول لان محط الفائدة هو القيد الزائد والتفرقة وفى الثانى لكونه جواب قول الكفار ﴿ انما البيع مثل الربوا ﴾ ورد اولا بان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له فيزداد به للمسوق له وضوحا وثانيا ان القرينة لاتختص بالنطقية ولعلها حالية (فى صيغة كان) ذلك لنص (او صما) قال شمس الائمة زعم بعض

الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا الخاص و ليس كذلك فان اشتقاق
هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير
المعتاد منها بسبب باشرته فعرفنا ان النص مازداد وضوحا بمعنى من المتكلم
يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان او خاصا (غير مختص بالسبب)
قال شمس الائمة رحمه الله تعالى قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذى
كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا
فان العبرة بعموم الخطاب لا لخصوص الاسباب فيكون النص ظاهرا
بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التى كان السياق لاجلها كقوله
تعالى ﴿ احل الله البيع وحرم الربوا ﴾ هذا مثال للظاهر و النص فانه ظاهر
فى الاطلاق ونص فى الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان السوق
كان لاجله فانها نزلت ردا على الكفرة فى دعويهم المساواة بين البيع
والربوا كما قال الله تعالى ﴿ ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا ﴾ (وحكمه
وجوب العمل بما وضح يقينا مع الاحتمال السابق) يعنى احتمال التأويل
والتخصيص والنسخ احتمالا غير ناشئ عن الدليل وقد عرفت انه لاينافى
القطع واليقين (وقد يطلق) النص (على مطلق اللفظ) لاستعمال المقال
على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال (و) يطلق (على لفظ القرآن والحديث)
لان اكثرهما نصوص فيحتمل ان يكون من قبيل المطلق فى مقابلة الاجماع
والقياس وهذا اقرب (واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص ببيان
التفسير او التقرير) فان مابه ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون
مسببا عن معنى فى الكلام او فى المتكلم (والاول بيان التفسير بان كان اللفظ
مجملا فلحقه بيان قطعى الدلالة و الثبوت فانسد به باب التأويل فانه
لو لم يكن قطعى الدلالة او الثبوت لا نفتح باب التأويل فان المجمل
لا يقبله مالم يبين بغير القاطع (والثانى بيان التقرير اما بان يكون عاما
فلحقه ما انسد به باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسد به باب التأويل
و سببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر فى معناه لكن يحتمل ان يراد به غير
ظاهره فلحوق البيان به يقطع ذلك الاحتمال (بحيث لا يحتمل) متعلق
بقوله ازداد (الا النسخ) دون التأويل والتخصيص الاول (نحو) قوله
تعالى (ان الانسان خلق هلوعا) الآية حيث بين بقوله ﴿ اذا مسه الشر
جزوعا واذا مسه الخير منوعا ﴾ ونحو الصلوة و الزكوة وامثالهما (و) الاول

من الثاني نحو قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) فان الملائكة جمع عام يحتمل التخصيص فبذكر الكل انسد باب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا (و) الثاني من الثاني نحو (طلقي نفسك واحدة) فان طلقي خاص يحتمل التأويل بالثلث فبذكر الواحدة انسد باب التأويل (وحكمه وجوب العمل به و) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (مع احتماله) يعني النسخ (واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بخلوه عن احتمال النسخ) مأخوذ من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لايفيد الوضوح (وحكمه وجوب العمل به و) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (بلا احتمال) شئ من التأويل والتخصيص والنسخ (وهو) اى المحكم (اما لعينه ان انقطع احتماله) اى احتمال النسخ (بما يدل على الدوام) والتأبيد كقوله تعالى ❊ ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا ❊ وقوله عليه الصلوة والسلام ❊ الجهاد ماض الى يوم القيمة (او بحسب محل الكلام) بان يكون معنى الكلام فى نفسه مما لايحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس ومنه الاخبار المحضة الصادرة من الشارع (و) اما (لغيره ان انقطع احتماله النسخ (بمضى زمان الوحى) فعلى هذا كل من النص والظاهر والمفسر محكم بعد الرسول عليه الصلوة والسلام (و قطعية كل) من الامور المذكورة (متفاوتة) بحسب تفاوت احتمل خلاف المراد فكلما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى و اشد (فيسقط الادنى) فى القطعية (بالاعلى) فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم (عند التعارض) متعلق بيسقط مثال تعارض الظاهر مع النص من الكتاب ماقالوا ان قوله تعالى ❊ والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين ❊ نص فى ان مدة الرضاع حولان وقوله تعالى ❊ وحمله وفصاله ثلثون شهرا ❊ ظاهر فى ان مدته حولان ونصف لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد فترجحت الاولى ومن السنة قوله عليه الصلوة والسلام للعرنيين اشربوا من ابوالها وانها ظاهر فى احلال شرب ابوال الابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله عليه الصلوة والسلام استنزهوا عن البول نص فى وجوب الاحتراز فهذا راجح ولذا لم يجوز الامام شربه ولو للتداوى ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة

تتوضأ لكل صلوة نص يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله
عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيه فيرجح
عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى ﴿ واشهدوا ذوى
عدل منكم ﴾ فان ذوى عدل مسوق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة
ووجوب قبولها منهم بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير
قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله
تعالى ﴿ ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا ﴾ المقتضى لعدم القبول من المحدود
فى القذف وان تاب وعدل محكم فى رده اذ لا يحتمل النسخ للتأييد فرجح
واعترض بانا لانسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب
والندب وقد خص منه الاعمى والعبد ولانسلم ان الاشهاد انما يكون
للقبول ولعله للتحمل فقط كشهادة العميان والمحدودين فى القذف
فى النكاح (واجيب بان المستشهد به للمفسر ذوى عدل لاغير واحتمال
المجاز الذى فى الامر والتخصيص الذى فى مجرور منكم لاينافيه والعدالة
تقصد للقبول لا للتحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا لايكاد يوجد
لاسيما فى كلام الشارع لانه ان كان خبرا فمحكم وان كان انشاء فلكل
نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محكما كالنهى فى لا تقبلوا فالتحقيق
يقتضى ان يكون التمثيل لهما بقيد من الكلام لا بمجموعه كالمفعول
فى اقتلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد
مجازا واحتمال الامر للمعانى المجازية باق فكيف يكون مفسرا (اذا تساويا)
اى الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط (رتبة) بان يكونا متواترين
اومشهورين او خبرى واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب
كما فى قوله تعالى ﴿ حتى تنكح زوجا غيره ﴾ فانه ظاهر فى انها ناكحة نص
فى ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام لانكاح الا بولى وان كان نصا
فى اشتراط الولى المنافى لكونها ناكحة لايقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى
هذا فقس ﴿ واما الخفى ﴾ لما فرغ من اقسام الظهور شرع فى اقسام الخفاء
ولما كانت هذه الاقسام متباينة بلاخلاف عرف كلا منهما بحيث لايتناول
الآخر فقال (فخفى مراده بعارض غير الصيغة) فان قيل ينبغى ان يكون
الخفى ماخفى المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح مقابلته للظاهر الذى ظهر
المراد منه بنفسها (قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى

مايكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن حقا بلا الظاهر (كالسارق) فان لفظ السارق خفي (في) حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسميهما (وحكمه اعتقاد حقية المراد) من اللفظ الخفي (ثم النظر في ان اختفاءه) اي اختفاء اللفظ فيما خفي فيه (لمزية) لما خفي فيه على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم (فيشمله) اللفظ ويثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع (او نقصان) لما خفي فيه عما هو الظاهر فيه في ذلك المعنى (فلا يشمله) اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلايقطع ﴿ واما المشكل فخفي مراده بحيث لايدرك ﴾ ذلك المراد (الا بالتأمل) والنظر يسمى به لدخوله في اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء (اما لغموض في المعنى) المراد ودقة فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لايفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لايفسد بدخول شيء في الفم فاعتبر بالوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الطهارة الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لاقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا لكنه مستتر في حق داخل الفم والانف كالسارق فيكون خفيا (قلنا لانم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لايعلم قبل الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه هذا والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهار فانها يحتمل ان يكون من جهة الكيفية بان يجب الدلك كما ذهب اليه مالك وان تكون من جهة الكمية بان يجب غسل ماهو ظاهر من وجه فبعد ما نظر في المحامل وتؤمل ظهر ان المراد هو الثاني فتدبر وصح الاشكال اندفع الاشكال (او) ذلك الخفاء (لاستعارة بديعية) لايصح على مرادها الابعد دقة نحو قوارير من فضة اي تكونت منه وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير

وشفيفها فاستعيرت القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لاتكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة (وحكمه اعتقاد حقية المراد ثم الطلب) اى النظر في محامله (ثم التأمل) اى التكلف في الفكر (ليظهر المراد) الداخل في اشكاله وامثاله ❊ واما المجمل فاخفى مراده بحيث لايدرك الابيان يرجى ❊ كمن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا سمي مجملا لان الاجمال في اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز عن المتشابه فان بيانه لايرجى (فان قيل اذا نزلت آية لايعلم معناها بالتأمل لايمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فيرجى فيحكم بكونها مجملا او لايرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابها) اجيب عنه بانه لابد ان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل املا فان كانت من الاول يرجى بيانها قطعا لان العمل بدون البيان محال والا فلا (وهو) اى المجمل انواع ثلثة (لانه اما ان لايفهم معناه لغة) وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا (او) فهم ذلك المعنى لكنه (لم يرد) بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم كالربوا والصلوة والزكوة (او) ذلك المعنى اللغوى (متعدد) والمراد واحد منها (و) لم يمكن تعيينه اذ (لاترجيح) لاحدهما على الآخر كما في المشترك وسببه اما تعدد الواضع او الغفلة عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى (وحكمه اعتقاد حقية المراد والتوقف الى بيان المجمل) ما اراد بالمجمل (ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج) المجمل اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من اول الامر بيان شاف لايحتاج اليهما (وهو) اى بيان المجمل (تفسير ان سد) وافاد القطع بحيث لايبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلوة والزكوة (وتأويل ان افاد الظن) بالمراد كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا في حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان مأولا ولهذا لايكفر جاحد هذا الحكم وان سمي فرضا بواسطة استناده الى الكتاب (والا) اى وان لم يفد البيان الظن ايضا (فالاجمال ينقلب الى الاشكال) فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب والنظر في المحتملات ثم الى التأمل في استخراج المراد منها فيكون مشكلا ثم اذا استخرج يكون مأولا كالربوا فانه محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي عليه الصلوة والسلام قد بين الحكم في الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فبقى مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم

بان علته هي القدر و الجنس صار مأولا (واما المتشابه فانقطاع رجاء معرفة مراده) اي للامة اما النبي عليه الصلاة والسلام فربما علمه باعلام الله تعالى كذا قيل (وهو) نوعان الاول (متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شئ كمقطعات اوائل السور) نحو طه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الآخر في التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية اولان الحرف قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل تكلم بالرمز لتأويل بعض السلف اياها من غير انكار من السابقين والاكثرون على الاول (و) الثاني متشابه (المفهوم ان استحال ارادته) اي ارادة ذلك المفهوم (كالاستواء) المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى (واليد) المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم (وحكمه اعتقاد حقية المراد والامتناع عن التأويل) هذا طريق السلف ومذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان المؤول عنه بدعة (فان قيل فعلى هذا لاوجه لعده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به حينئذ حكم اصلا (اجيب بان هذا القسم اما ذكر استطرادا من ضرورة انحصار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب بانا لا نسلم ان معرفة حكمه متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا فقول هذا على تقدير صحته لا يتم في بعض انواع المتشابه فيتأمل (بناء على لزوم الوقف على الا الله) الدال على ان تأويل متشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحت هذه القراءة على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه بوجوه الاول قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان تأويله الا عند الله والراسخون في العلم برفع الراسخون الثاني انه توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون فحسب وذلك غير جائز الثالث ان الله تعالى ذم من تبع المتشابه ابتغاء التأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه ابتغاء التأويل فالمختار الوقف على الا الله ثم من القرآن متشابها جعل المخاطبين فيه فريقين الى يعين منهم فريق والراسخين في العلم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين

(فقوله

بقوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون فى العلم يقولون آمنا به اى صدقنا بحقيته سواء علمناه اولم نعلمه هو من عند الله الثانى انها توجب ان يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل واجيب عن الاول اما اجمالا فبانه منقوض بالرسول عليه الصلاة والسلام فانه يعلم المتشابه عندكم صرح به الامام فخر الاسلام فى باب تقسيم السنة فى حق النبى عليه الصلواة والسلام واما تفصيلا فبأن قراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل الميل مع المعنى كما فى قول الشاعر ❊ ومن جوده الفياض للناس لم يدع ❊ من المال الامسحتا او مجلف ❊ على ان قراءة الآحاد لاتعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لايعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه لا انه لايعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما فى الغيب فان الله تعالى قد خصه بعلمه تعالى مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه وعلى ان الوقف لازم فى المصحف اذ القراء اطبقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع جائز (اقول لاصير فيما ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام فخر الاسلام ثمه انما هو على رأى المتأخرين بدليل ما قال فى اول كتابه وعندنا لاحظ للراسخين فى العلم من المتشابه الا التسليم على ان اعتقاد حقية المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله الا الله واجب (واما الثانى فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواء السبيل لانه خلاف الظاهر ولاضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى قطعية تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم لانها شبه فى زعمه لادلائل وحمل معناه على انه لايعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء فى قوله تعالى ❊ الامن ارتضى من رسول يدل على التقييد والوقف وان لم ينف العطف فروده ينفيه والكلام فى لزومه لافيه وعن الثانى ان ذلك التخصيص جائز حيث لالبس مثل قوله تعالى ❊ ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة ❊ وعن الثالث انه تعالى ماذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التأويل الفاسد الذى يستلذه هواه ويميل اليه طبعهم كالمجسمة مثلا (اقول الذى نهى

من ظاهر العلم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل مطلقا كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل و يؤيده ماروى عن عايشة رضي الله تعالى عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية فقال اذا رأيتم الذين يتبعون ماتشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروى عنها ايضا ان النبي عليه الصلوة والسلام لم يفسر من القرآن الاآيات علمهن جبرائيل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيه مالم يتكلف الرسول عليه الصلوة والسلام (وعن الرابع بانه لوقصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم (وعن الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ (و نجوزه) اى تأويل المتشابه (المتأخرون) وهو مذهب العراقيين وائمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا اولا الخطاب بما لا يفهم لا يليق بالحكيم كخطاب من لايفهم فيه بحث لانه انما لا يليق به اذا قصد به فهم المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا ثانيا لولم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقول آمنا به كل من عندربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه بحث لانه لوسلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لكن لايلزم انتفاؤه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا مامن آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه (واجيب بان التوقف مذهب السلف لا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تأويلهم (ورد بان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه كان يقول الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لاظاهرا والائمة انما تكلموا في تأويله بحسب الظاهر لاحقيقة فبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين (ورد بان هذا لايختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لاتنقضي

بجنبه والانتهى غرائبه فانى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ماقيه ومن هذا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا (وفائدة التنزيل) اى تنزيل المتشابه (على) رأى (الاول) انماهى (ابتلاء الراسخين) هذاجواب عما يرد ان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشان الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ فى العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كىن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لاتكليف للجاهل الذى لايعلم شيئا فللراسخ فى العلم نوع من الابتلاء ومن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم بلوى لان البلوى فى ترك المحبوب اكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد واعظمهما جدوى لانه اشق وثوابه اكثر (لمافرغ من اقسام التقسيم الذى شرع فى اقسام التقسيم الثالث فقال ﴿ واما الحقيقة ﴾ وهى اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشئ اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشئ اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة فى موضعها الاصلى والتاء على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية (وعند صاحب المفتاح للتأنيث لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوى المذكر والمؤنث فى فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لامطلقا (لفظ) اى لفظ (استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لايسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل (فيما) اى معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) اى لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ بمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او غيره فيدخل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر فى الحقيقة هوالوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة حتى ان اتفق فى الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهى الحقيقة على الاطلاق والافهى حقيقة مقيدة بالجهة التى بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة فى الدعاء حقيقة لغة ومجاز شرعا وكذا المجاز قديكون مطلقا بان يكون مستعملا فى غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى بها كان غير موضوع له كلفظ

الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ماذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ لدابة في الفرس من جهة اللغة فلا يخفى ان قيد الحيثية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له فليتأمل (ويدخل فيه) اى في تعريف الحقيقة (المرتجل) وهو ما استعمل في غير ماوضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة واما جعله صاحب التنقيح من القسم المستعمل في غير ماوضع له نظرا الى الوضع الاول (و) يدخل فيه (المنقول) ايضا وهو ما غلب في غير ماوضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى ولا يقال منقول لغوى لان اللغة اصل والنقل طار عليه (وحكمها) اى حكم الحقيقة (ثبوته) اى ثبوت ماوضعت له (مطلقا) اى سواء كانت عاما اوخاصا او امرا اونهيا نوى اولم ينو (و) حكمها ايضا (امتناع نفيها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى (عنه) اى عما وضعت له فلا يقال للاب انه ليس باب ويقال للجد انه ليس باب فان قلت فما وجه قوله تعالى في حق يوسف عليه السلام حكاية ﴿ماهذا بشرا ان هذا الا ملك كريم﴾ قلت المراد بامتناع النفي الامتناع حقيقة والنفي في الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة (و) حكمها ايضا (رجحانها على المجاز) لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها (وان رجح المجاز على المشترك) اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا ومشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة في الوطئ مجاز في العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فالليق الحاق الفرد المتردد بالاعم الاغلب ﴿ واما المجاز ﴾ وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت في غير موضعها الاصلى (فـ) اى لفظ (استعمل في غير موضع له) وذنب ههنا وفي تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحيثية وان حذف من بعض وضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف

المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ماوضع له (والمجاز لفظ مستعمل في غير ماوضع له من حيث انه غير ماوضع له وحينئذ لاينتقض تعريف كل منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا في الدعا. شرعا لايكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة لايكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض ذوات الاربع بخصوصه ولايكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد مايدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة (لعلاقة بينهما) اى لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له (و يعتبر السماع في نوعها لاشخصها) اختلف في انه هل يلزم في آحاد المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللسان ام يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللسان انما هو من طرق البلاغة و لهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق وتمسك المخالف بانه لوجاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية واللازم باطل بالاتفاق (واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى (وهى) اي العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة في ثمانية لان المجاز الذي نحن فيه اما استعارة اومرسل لان العلاقة فيه اما (المشابهة حقيقة) كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع (او اعتبارا) بان ينزل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفـؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى اومشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزائها وما اشبه ذلك (و) اما (غير المشابهة) فحينئذ اما ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا بالفعل وقت قصد المتكلم المعنى المجازى في بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول (ان تقدم) ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى و [illegible] تقدم على زمان ايقاع النسبة والتكلم بجمله (فهى الكون) عليه (وان تأخر) عنه (فهى الاول) ايه اذ و كان حاصلا في ذلك الزمن

او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثل اليتامى في قوله تعالى ﴿ وآتوا اليتامى اموالهم ﴾ مجاز وقت الايتاء لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القتيل في قتلت قتيلا والخمر في عصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما ولا تشرب العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التخليف وخمرا عند المصير (و) على الثاني ان كان حاصلا له (بالقوة فهي الاستعداد والا) فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما (وان كان فاما ان يكون احدهما حالا في الآخرة) اي حاصلا فيه سواء كان حصول العرض في الجوهر او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة وذلك مثل استعمال اليد في القدرة نحو يد الله وعكسه نحو قدرة طوب ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع للمكان المطمئن في الفضلات اوحلولهما في محل واحد كاستعمال الحيوة في الايمان الحالين في الشخص اوحلولهما في محلين متقاربين كاستعمال رضى الله تعالى في رضى رسول الله تعالى اوحلولهما في حيزين متقاربين كاستعمال البيت في حرمه بدليل قوله تعالى ﴿ فيه مقام ابراهيم فهي الحلول ﴾ المتناول للاقسام المذكورة (واما ان يكون احدهما جزأ للآخر) كاستعمال الركوع في الصلوة واليد فيما وراء الرسغ اوفي حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق في المقيد كما في صورة حمل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال المرسن في الانف والمشفر في شفة الانسان (فهي الجزئية) والكلية واكتفى بالجزئية لتضايفهما (واما ان يكون احدهما سببا للآخر) والآخر مسببا عنه اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات في الغيث وعكسه ومن السببية استعمال الدم في الدية والمسببية استعمال الموت في المرض والجرح والضرب المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر في العنب والعهد في وفاء ومنه قوله تعالى انهم لا ايمان لهم (فهي السببية) والمسببية (واما ان يكون احدهما شرطا للآخر) والآخر مشروطا به كاستعمال الايمان في الصلوة والمصدر في الفاعل والمفعول كالعلم في العالم والمعلوم وكون اللسان سببا للصدق في الذكر الحسن في قوله تعالى ﴿ واجعل لي لسان صدق في الآخرين ﴾ اي ذكرا حسنا (فهي الشرطية) [illegible]

(للآلية)

للآلية (واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظة وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد على المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون للاول اليه وعلى هذا فقس (لغويا كان المجاز وشرعيا) يعنى كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك يجوز في الاسماء الشرعيه اذا وجدت بين معانيها نوع من تلك العلاقات بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى آخر وذلك لما مر ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او بحسب الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة (كالهبة والبيع) اى كاستعمال اللفظين الدالين عليهما (في النكاح) فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا فينعقد عندنا نكاح غير الرسول عليه الصلوة والسلام كنكاحه بلفظة الهبة اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة (وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى * خالصة لك * ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن الزنا وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح والتزويج وافٍ بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرهما قلنا عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عليه الصلوة والسلام في غاية البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافي صحة العقد في حق غيره عليه الصلوة والسلام مع وجوب المهر او خصوصها له ع م واختصاصها به عليه الصلوة والسلام اذ لا تحل زوج نبي عليه الصلوة والسلام لاحد غيره كما قال الله تعالى * وازواجه

امها تهم وعن الثانى انا لانسلم ان شرعه لتلك المصالح بل للملك له عليها
وانما هى ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك
وكون الطلاق بيده لان مزيل الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لايدلان
على الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه اولى (فان قيل فينبغى ان لايصح
النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك (قلنا انما صح بهما لانهما صارا بمنزلة
العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك (واما البيع فانه مثل
الهبة فى اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب
بالنكاح (واعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب فى المجاز باعتبار
السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد
بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر اوغيره واما اذا وجب ذلك
فلا يصح ههنا الا باعتبار الاستعارة وهى الاطلاق اسم احد المتباينين
على الآخر لاشتراكهما فى لازم مشهور هو فى احدهما اقوى واعرف
كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع
لكنهما يشتركان فى اثبات الملك وهو فى البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق
والعتاق كما سيأتى (ثم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز
منهما) اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور
المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية فى الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم
اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه
الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه
وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما فى الآخر مجازا (كالسبب
والمسبب المقصود به) فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتنائه
عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية
وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه فى الخارج الا انها كانت فى الذهن علة
لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل
آلية فيجوز استعمال احدهما فى الآخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال
ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عنيت بالملك الشراء بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لايعتق فى قوله
ان ملكت ويعتق فى قوله ان اشتريت فقد عنى ماهو اغلظ عليه واذا قال
ان اشتريت وقال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب

صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا (و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) اى الكل فان الكل اصل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل (فان قيل لما توقف فهم الكل على فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزئية محقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد لان المجموع الذى يكون اليد والرجل جزأ منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فعتبر الجزء الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان (و) نحو (المحل والحال المقصود به) اى بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال فيه اصل من جهة كون القصد اليه (الاول) نحو (فليدع ناديه) اى اهل مجلسه الحال فيه (والثانى) نحو (واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله) اى فى الجنة التى تحل فيها الرحمة (والا) اى وان لم تكن الاصالة والفرعية من الطرفين بل من طرف واحد (فلا يجوز) لتجوز (الا من) طرف (الاصل كما فى السبب المحض) وهو ما يفضى الى المسبب ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاع والامة الغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب دون العكس لانتفاء شرط الانعكاس (فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس) فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضى اليها وليست هى مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ

انها تهم وعن الثانى انا لانسلم ان شرعه لتلك المصالح بل للملك الدال عليها وانما هى ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون الطلاق بيده لان مزيل الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لايدلان على الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه اولى (فان قيل فينبغى ان لايصح النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك (قلنا انما صح بهما لانهما صارا بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك (واما البيع فانه مثل الهبة فى اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح (واعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب فى المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح ههنا الا باعتبار الاستعارة وهى الاطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما فى لازم مشهور هو فى احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان فى اثبات الملك وهو فى البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق والعتاق كما سيأتى (ثم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما) اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية فى الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال فان كانت الصلة بين الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما فى الآخر مجازا (كالسبب والمسبب المقصود به) فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتنائه عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه فى الخارج الا انها كانت فى الذهن علة لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية فيجوز استعمال احدهما فى الآخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق فى قوله ان ملكت ويعتق فى قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب

صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا (و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) اى الكل فان الكل اصل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل (فان قيل لما توقف فهم الكل على فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما و الجزء لازما بالمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل لاحاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد لان المجموع الذى يكون اليد و الرجل جزأ منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فعتبر الجزء الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان (و) نحو (المحل والحال المقصود به) اى بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال فيه اصل من جهة كون القصد اليه (الاول) نحو (فليدع ناديه) اى اهل مجلسه الذى فيه (والثانى) نحو (واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله) اى فى جنة التى تحل فيها الرحمة (والا) اى وان لم تكن الاصالة و الفرعية من الطرفين بل من طرف واحد (ولا يجوز) لتجوز (الا من) طرف (الاصل كما فى السبب المحض) وهو ما يفضى الى المسبب ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاع والامة الغير الكتابية و مثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لانتفاء شرط الانعكاس (فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس) فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضى اليها وليست هى مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ

الطلاق (فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق كما سيأتي انه اثبات القوة الشرعية (قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قال (الشافعي) يقع (بالعكس ايضا) اى كما يقع الاصل لكن لابطريق اطلاق اسم المسبب على السبب (بل بطريق الاستعارة) لوجود وصف مشترك بينهما (اذكل منهما) اى من الطلاق والعتاق (اسقاط بنى على السراية واللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ (قلنا) في جوابه (ازالة الملك) التي هي الاعتاق (اقوى من ازالة القيد) التي هي الطلاق فلا تكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد (فلا وجه للاستعارة) اى لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا تجرى الاستعارة من الطرفين (واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان اقول قد تقرر في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح في الاستعارة المصرح بها التحقيقية هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين في الحقيقة هو في احدهما اقوى منه في الآخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعي ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه واورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية لايختلف بشدة وضعف (ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخلا في مفهوم

الطرفين لا في الماهية الحقيقية لهما و المفهوم قد يكون ماهية حقيقية وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح كون ابلجامع داخلا في مفهومه مع كونه في احد المفهومين اشد و اقوى نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه و بين الاستعارة (و المقرر في علم البيان كما تشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة (و) كذا (تنعقد) بناء على الاصل المذكور (اجارة الحر بلفظ البيع) حتى لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت منك عبدي بكذا فان لم تذكر المدة ينعقد بيعا و ان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمى ينعقد اجارة كذا في الاسرار (بلا عكس) لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب (ولما ورد ان اطلاق البيع وارادة الاجارة اذا جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال (وعدم انعقادها) اي الاجارة (في) صورة (اضافته) اي العقد (الى المنفعة) ليس لفساد المجاز بل (لانها) اي المنفعة (لا تصلح محلا لها) اي لاضافة العقد اليها لكونها معدومة (وحكمه) اي المجاز (ثبوت ما اريد به) من المعنى (خاصا كان) المجاز (اوعاما دخل فيه) اي في ذلك العام المعنى (الحقيقي نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة (اولا) نحو لا تبيعوا الصاع بالصاعين فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول غير المخصوص (اعلم انه لم يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود نرماة الازيد ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز في كتب الشافعية كما ذكر في التلويح لم تعرض لذلك البحث (و) حكمه ايضا (جواز نفيه) اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (عن المسمى) وهو المعنى المجازي حيث يقال للبليد ليس بأسد كما يقال للرجل الشجاع ليس بأسد (اعلم انهم قالوا ان صحة نفي المعنى الحقيقي لنفسه عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحة المجاز علامة كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفي ربما يصح لغة و اللفظ حقيقة كما في قولنا ليس زيد بانسان (واعترض عليه بانه يشكل بالمجاز المستعمل في الجزء

او اللازم المحمولين كالانسان فى الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولاحقيقة (واجيب عنه بانه يصح نفى مفهومه المطابق عن المراد منهما وهو مفهوماهما وهو المراد بصحة النفى (اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازى كما تشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد استعماله فى مفهوم الناطق او الكاتب سلمنا ان الاول جزء والثانى لازم لكن صحة النفى متحقق لان مفهوم الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق او الكاتب سلمنا ان عدم صحة النفى متحقق لكن الاول ليس بجزء والثانى ليس بلازم نعم يرد اشكال قطعا بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام فى الخاص بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقى عن الخاص (ويخلفها) اى المجاز الحقيقة اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا فى ان الخلفية (فى) حق (التكلم) او فى حق الحكم فقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى فى حق التكلم لا الحكم (لانهما) اى الحقيقة والمجاز (من اوصاف اللفظ) ولا بد ان يراعى فى حق الخلفية ايضا هذا الوصف (فيكفى صحتها) اى الحقيقة (لفظا) اى من حيث العربية سواء صح معناها اولا ولا بد من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلا كما فى اليمين الغموس حيث لم تجب الكفارة (وقالا) اى الامامان يخلف المجاز الحقيقة (فى) حق (الحكم لانه) اى الحكم هو (المقصود) باللفظ فلا بد ان يكون هو المعتبر دون الوسيلة اليه (فشرط صحتها حكما) ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارضى قلنا فى الجواب عن قولهما التجوز الذى هو (التصرف اللفظى لا يتوقف على صحة (الحكم) واحتج له (كالاستثناء) فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين انه تقع واحدة ذكره فى المنتقى وايجاب ما زاد على ثلاث باطل حكما وان صح تكلما والاستثناء تصرف فى التكلم يمنع عن الدخول لا فى الحكم والا لزم التناقض فصح وكذا التجوز لما كان تصرفا فى التكلم صح لاثبات المعنى المجازى وان لم يصح المعنى الحقيقى (فقول المولى الاكبر) اى لعبده الاكبر (سنا منه هذا ابنى) مرادا به البنوة (اصل وهذا ابنى) مرادا به الحرية

خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح لمعارض الكبر فيراد به
لازم البنوة وهو الحرية من حين الملك فبالضرورة (يجعل) ذلك القول
من المولى (اقرارا) بالحرية من حين الملك ولا استحالة فيه انما المستحيل
ثبوت البنوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا (و يعتق)
العبد (عنده) اى عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى قضاء من غير نية لكونه
متعينا وعندهما الاصل ثبوت البنوة فى الخارج والخلف ثبوت الحرية
بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقرارا (ولا) يعتق العبد
(عندهما) اعلم ان لثبوت العتق عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى طريقين
الاول الاستعارة كما ذهب اليه بعض علماء البيان بان يطلق الابن على
من ليس بابن لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو الحرية من حين الملك وهو
فى الابن اقوى واشهر الثانى اطلاق السبب على المسبب فان البنوة
من اسباب العتق فمن شرط فى السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا
للمعنى المجازى بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك
بالثانى (بخلاف) قول المولى لعبده (يا ابنى) حيث لا يقع به العتق (لانه)
اى النداء (لاستحضار المنادى) بصورة الاسم لا بمعناه وان لم يكن المعنى
مطلوبا لم تصح الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب اشتغال
بما لا يعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (ووقوعه) اى وقوع العتق (بيا حر
و يا مولاى) مع وجود النداء ههنا ايضا (لكونه) اى لكون كل واحد
من هذين اللفظين (صريحا فيه) اى فى الاعتاق اما الاول فلكونه حقيقة
فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة واما الثانى فلان لفظ المولى وان كان
مشتركا احد معنييه المعتق لكن فى العبد لا يليق الا هذا المعنى فيعتق بلا نية
لان المشترك المقترن بقرينة المعينة حكمه حكم الصريح (ولذا) اى ولكون
المجاز خلفا عن الحقيقة بلا نفاق (يمتنع) المجاز (اذا امكنت) الحقيقة
لان شان الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينازعه (فاذا تعذرت) اى الحقيقة
بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقى الا بمشقة كاكل النخلة (او هجرت) بان يتركه
الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقيل المتعذرة ما لا يتعلق به
حكم وان تحقق والمهجورة ما يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز
(عادة او شرعا) فان المهجور شرعا كالمهجور عادة (صير اليه) اى
الى المجاز لعدم المزاحمة واما المتعذرة فكأن يقول والله لا آكل من هذه النخلة

او الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا قال لا آكل من هذه الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذرة فلا يصار اليه واما المهجورة عادة فكالذي يقول لا اضع قدمي في دار فلان فان الحقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه مهجورة عادة حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان بل المراد المعنى المجازي وهو الدخول حافيا او متنعلا او راكبا واما المهجورة شرعا فكالتوكيل بالخصومة حيث لا تراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن له في الشرع بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء (فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار (قلنا المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب (لا اذا تعارف المجاز) اي غلب في التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفي التفاهم عند مشايخ العراق وفي الجامع الصغير ما يدل على ان الثاني قول الامام والاول قولهما حيث قال اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم آدمي او خنزير يحنث عنده لان التفاهم يقع عليه ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لحمهما لا يؤكل (واستعملت) الحقيقة في الجملة (خلافا لهما) اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض كذا في شرح الجامع البرهاني واختاره صاحب التنقيح وهو مشعر بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة آكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت خلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه مع حكم الحقيقة اولى

وعنده لما كانت فى التكلم كان جعل الكلام عاملا فى معناه الحقيق اولى (وقد يتعذر ان معا) اى الحقيقة والمجاز والمراد معناهما (اذ كان الحكم ممتنعا) فان وضع الكلام لافادة المرام فاذا تعذر اثبات الموضوع له يجعل مجاز اوكناية تصحيحا له فاذا تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة (كقوله لامرأته هذه بنتى هى لانطاق مطلقا) سواء كانت اكبر سنا منه او اصغر معروفة النسب او مجهولته اما تعذر المعنى الحقيقى وهو النسب اما فى الاول فظاهر واما فى الثانى فلان النسب لايجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه وينتفى عمن اشتهر منه لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره فى ابطال حق الغير ولا فى حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفى عمن اشتهر منه لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لايثبت فلان لايثبت بتكذيب الشارع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما فى الثالث فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب فى العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او لرد هذا هو المذكور فى الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع المسئلة فى معروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر المعنى المجازى وهو الحرمة فلانه انثبت فاما ان تكون الحرمة التى هى من لوازم البنتية اوالتى تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه مناف للنكاح فاروح لايملك اثباته اذليس له سبيل محل الحل وكذا الثانى لانه ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه والحاصل ان تحريم الذى فى وسعه لايصلح اللفظ له والذى يصلح اللفظ له ليس فى وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا ابنى للاكبر اوالمعروف نسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كالنسب العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لاعتق مناف للملك ولهذ يصح شراء ابنه و بدءه فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت فى وسعه فجعل هذا ابنى مجازا منه اقول ينبغى ان لايتعذر المجاز عند من يكتفى فى المجاز باعتبار النسبة بكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بحسبه كما سبق فليتأمل (ولا يجتمعان) اى المعنى الحقيقى والمجازى (مرادين بلفظ واحد) لانزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى

مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم فى الدخول ولا فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه فى المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلقا الحكم مثل ان يقول لا تقتل اسدا ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا لا استعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا كالشافعى ومن لا فلا وان امتناعه انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لا حاجة الى ايرادها وردها (فلا يراد المس باليد وغير الخمر) اورد للاصل المذكور فرعين لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة (فى قوله تعالى اولامستم النساء) حيث اريد به الوطء مجازا حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد (و) اما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر (فى قوله عليه الصلاة والسلام (من شرب الخمر فاجلدوه) حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل وانما يجب الحد فى السكر منها بدليل آخر من اجماع اوسنة (فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز (قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث ثم لما كان مسائل يتراءى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اوردها وحققها فقال (واذا قال) حالفا (لا اضع قدمى فى دار فلان انما وقع ذلك) اى الحنث بلا اضع قدمى (على الدخول حافيا) الذى هو من معناه الحقيقى (و) الدخول (متنعلا) وماشيا (وراكبا) الذى هو معناه المجازى (و) انما وقع الحنث فى دار فلان (على الملك) الذى هو معناه الحقيقى او) على (الاجارة والعارية) اللتين هما معناه المجازى (بعموم المجاز) اى انما وقع بطريق ارادة معنى مجازى عام شامل للمعنى الحقيقى ايضا لا لاضيت

الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى الارادة (وهو) اى المعنى المجازى العام فى الصورة الاولى (الدخول) مطلقا بدلالة العرف فكانه قال لا ادخل فيحنث كيف دخل (و) ذلك المعنى فى الصورة الثانية (نسبة السكنى) لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا بدلالة العادة وهى ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار ملكا له اذ يمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك اوغيره لقيام دليل السكنى التقديرى كذا فى الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير (و) كذا (اذا قال عبدى كذا يوم قدم فلان انما يعتق) العبد (بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم فى مثله) اى فى مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول الليل بل (بمعنى الوقت) مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى من الزحف حرام ليلا كان او نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار و بغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه كصمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت فى الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح حمله على حقيقته وهو النهار والا فلا لان الممتد لا يكون معيار الغيره فلا يصح حمله على النهار والممتد فكون مجازا عن جزء من اجزاء الزمان لا يعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار (و) كذا (قال لله على كذا ونوى اليمين) والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفى اليمين او بدونه او ينوى اليمين مع نفى النذر او بدونه او ينوى النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفى الاخيرين خلاف والمصنف اشار بقوله ونوى اليمين اى مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفى والاثبات فعند ابى يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة فى النذر لانه المفهوم عرفا واللام و يهد

لايتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم ظاهرا تجويز
الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله (انما لزم النذر
واليمين لانه) اى هذا القول (نذر بصيغته) لكونها موضوعة لذلك (يمين
لابصيغته حتى يلزم الجمع بل (بموجبه) وفحواه لان النذر ايجاب للمباح
الذى هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو
مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان الايجاب الذى يوجب المنع عن ضده وتحريم
المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم
تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي عليه السلام مارية اوالعسل على نفسه
يمينا وههنا بحثان الاول ان اليمين ان كان موجبه يثبت وان لم ينو كما فى
شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو والايكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
والثانى ان الجمع لايندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على
الارادة وقد اريد باللفظ ماوضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وماذكرتم
ليس الابيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز واجيب عن الاول
بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين عن
ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية
والثانى ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولايتوقف على القصد
الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يمينا الاعند
القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد اولم يقصد
واجيب عن الثانى بانه انما يرد لوكان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقى
وهو ايجاب المباح والمعنى المجازى وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر
عبارات السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له
صلاحية ان يكون يمينا عند النية فلا يكون الانذرا نظرا الى الصيغة
ويمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار
الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة وبيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه
احكام البيع وكالاقالة فانه فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى تراعى
فيها احكامهما فكذلك ههنا يراعى احكامهما حتى لولم يصم وجب عليه
القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انهما مرادان لكن لانسلم
انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لاينافى ارادة
الحقيقة ولانفهم معنى هذه الارادة والممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقى

والمجازى لا الحقيق والمكنى عنه (فان قيل الفقهاء لايعتبرون الكناية بهذا المعنى (اجيب بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفى فى الكافى فيمن قال لله على المشى الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولافرق بين ان يكون الناذر فى الكعبة او خارجا منها لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام عرفا اذا لاحرام بأحد النسكين لايكون بلامشى فكان من لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية (ثم شرط صحته) اى المجاز (قرينة تمنعها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط صحته عند ائمة الاصول وان جعلت داخلة فى مفهوم المجاز على رأى علماء البيان (حسا) نحو لايأكل من هذه النخلة (او عقلا) نحو واستفزز من استطعت منهم فان العقل يدرك ان الحكيم لايريد ظاهره (او عادة) كما فى يمين الفور فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقى الخروج مطلقا (او شرعا) كما فى التوكيل بالخصومة وقد سبق (وهى) اى القرينة هذ تقسيم للقرينة بوجه آخر (اما خارجة عن المتكلم والكلام) اى لاتكون امرا فى المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام (كدلالة الحال فى يمين الفور) فانها ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام (او امر فى المتكلم كقوله تعالى واستفزز) اى حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فان كون الآمر تعالى وتقدس حكيما يدل على انه لايأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه (او) امر (فى الكلام فاما) ذلك الامر (زيادة معناه) اى معنى ذلك الكلام (فى بعض الافراد) فان بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة ليست فى البواقى كما اذا حلف لاياكل فاكهة لايقع على العنب لزيادة خصوصية فيه (او نقصانه) اى نقصان معنى ذلك الكلام (فيه) اى فى بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى ايضا بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بنقصان ليس فى الباقى كما اذا قال كل مملوك لى كذا حيث لا يقع على المكاتب فان الملك فيه ناقص (واما محل الكلام) اى مضمونه وفحواه عطف على قوله فاما زيادة معناه (كقوله عليه الصلوة والسلام

(انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان) فان مضمون هذين
الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلا نية
والخطاء والنسيان يقعان عنا والنبي عليه الصلوة والسلام معصوم عن
الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان من قبيل
قوله تعالى واسئل القرية والحكم وماقي معناه كالاثر واللازم مشترك
لفظا بين مايتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم
في الافعال المحرمة وبين مايتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة
والاساءة ونحو ذلك ومايتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال واثرا له على
مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقرر
في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة
ولامعنى للاشتراك اللفظي الاذلك فاذن لايجوز ارادتهما جميعا اما عندنا
فان المشترك لاعموم له واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز عنده
من قبيل المقتضى ولاعموم له بالاتفاق صرح به في الاحكام وغيره بل
يجب حمله على احدهما فحمله الشافعي رحمة الله عليه على الثاني لوجهين
الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لاصلوة
ولاصوم الابكذا فقد دل على نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى نفي
صفاته بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل
بدلالة الالتزام تقليلا للمخالفة والدليل الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على
نفي العمل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله على اقرب
المجازات شبهة به ولاشك ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح
ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين
دون الآخر له فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة رحمة الله عليه على
الاول لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا في الاحكام متبادر
في انه من نوى كل فعل كان متحقق الوجود ثم هو في فضله وجدواه
ولافائدة اعظم من الثواب [illegible] عموم المشترك واجز
[illegible] وحمل على الثواب كان باقيا على عمومه لان الثواب بدون النية
لا يختلف [illegible] قد تكون بدون نية كالبيع والنكاح فان قيل
هذا مشترك [illegible] من تخصيصه بالاعمال التي هي محل
الثواب [illegible] خلاف ارادتهم

جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل الدم وغيره وكذا الحكم المقدر في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين المؤاخذة الاخروية والعقوبة الدنيوية فلا يجوز ارادتهما جميعا لما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني والالزم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل مخطئا كما ذهب اليه الشافعي هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه والاوهام (قيل و) من هذا القبيل (مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم) اى كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات (والصحيح) الذى عليه المحققون (انه حقيقة) لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه ونوع يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المحل بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكه اويأذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم قابلية محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولايكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها فاذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام باحد الاعتبارين (ثم) الحقيقة لما كانت اصلا لايعدل عنه الا لداع اراد ان يبينه فقال (الداعى اليه) اى المجاز (اما) لفظى وهو (اختصاص لفظه بالعذوبة) فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا تنفر الطبع عنه كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز

وهو الداهية عذب لا تنافر فيه (او الوزن) عطف على العذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز (او المحسنات البديعية) من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يتأتى بالمجاز دون الحقيقة (واما) معنوى وهو اختصاص (معناه بالتعظيم) كاستعارة لفظ ابى حنيفة لرجل عالم (او التحقير) كاستعارة الهمج وهو الذباب الضعيف للجاهل (او الترغيب) كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات لترغيب السامع (او التنفير) كاستعارة السم لبعض المطعومات لتنفير السامع (اوزيادة البيان) فان قولك رأيت اسدا ابين فى الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفى المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة (او تلطف الكلام) كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة الفهم (او مطابقة تمام المراد) وهو الخاصية والمزية التى تفاد بالكلام وتمام المراد كيفية افادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه فى مراتب الوضوح والاخفاء فى انه لا يمكن بالدلالة الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالة العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح واذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة فى الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك ﴿ تذنيب ﴾ قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالتها على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة (من حروف المعانى) الحروف (العاطفة) سميت بها لان وضعها لمعان تميز بها من حروف المبانى التى سميت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حروف المعانى والا فهى من حروف المبانى (فالواو لمطلق الجمع) اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو

او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد (بلا) دلالة على (مقارنة) اي اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى الامامين (ولا) دلالة على (ترتيب) اي تأخر ما بعدها عن ما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله تعالى واستدلوا على ذلك بوجوه اختير ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله (للنقل) عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثاني بقوله (والاستقراء) اي استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في اطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معد ولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلث عندهما في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال (فوقوع الثلث عندهما) اذا قيل (لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس لدلالته على المقارنة) بل (لان زمانه) اي زمان وقوع الطلاق هو (زمان وجود الشرط) ولا تفريق في ذلك الزمان (و) انما (التفريق في ازمنة التعليق لا) في ازمنة (التطليق) حتى يتعدد الطلاق بتفرقة ازمنة التطليق فان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا (كما اذا كررت الشرطية) بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الشرط يقع الثلث اتفاقا فكذا ههنا (او قدم اجزئة) بان يقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزئة المتوقفة دفعة (ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابي حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال (ووقوع الواحدة عنده) في الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل (لان الوقوع) اي وقوع الاجزئة انما هو (على التعاقب) دون الاجتماع (كالتعليق) فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما فاذا كان تعليق الاجزئة بالشرط على سبيل

التوقف دون الاجتماع كان وقوعهما ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه وفي المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل فكذا المعلق اذا وقع (بخلاف) صورة (التكرار) التي اوردها مقيسا عليها فان كل واحد من الاجزاء يتعلق بالشرط بلا واسطة الآخر في هذه الصورة واما في محل النزاع فيتعلق الثاني بواسطة الاول والثالث بواسطة الثاني كما مر فتفافترقا (و) بخلاف صورة (التقديم) ايضا فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام مايغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم تعاقب في الوقوع (وهي) اي الواو اذا دخلت بين الشيئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشيء مثل ان يقع خبر المبتدأ اوجزاء لشرط او صفة لموصوف اونحو ذلك (تفيد) الواو حينئذ (الجمع) بينهما (في) ذلك (التعلق) فقوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق يمين واحدة ولذا تقع طلقة واحدة اتفاقا لا كتكرار الشرط ليكون حلفين فيقع ثنتان عقتضى كلما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه يقع به واحدة وان دخلتهما (او) لم يتعلق المعطوف عليه بشيء فتفيد الواو حينئذ الجمع بين ذينك الشيئين (في الحصول) اي حصول مضمونهما في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني او العكس وانما افادت ذلك اذ لولاه لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلتها (واما ارادة) على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول في الثاني او العكس (ففي القران) ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلثا وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلث لم يذكر طالق الثاني وعلى هذا فقس (وتستعار) الواو (للحال) لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذيها مصحح لاستعارتها بمعنى الحال عند الاحتياج (كادالي الفا وانت حر فلا يعتق قبل الاداء) لان الواو للحال اذ لاوجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتتعلق الحرية بالاداء كما في قوله انت طالق وانت راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كأنه قال ان اديت الي الفا فانت حر (فان قيل مذكر عكس مايقتضيه ذلك الكلام في الواو لما دخلت في ت

حر اقتضت ان تكون الحرية شرطا للاداء فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط ولايكون معلقا بل تقع الحرية فى الحال قلنا اولا انه من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤد الى الفا وانما حمل عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو ولان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس فى وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا حمل على القلب الذى هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاحدث حكمه فمعنى الكلام أد الى الفا تصر حرا فتكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة (والفاء للتعقيب) اى لافادة كون مابعده بعد ماقبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الاترى انه لايعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع مجردا من العطف كما فى جواب الشرط بالفاء (فى) قوله (ان دخلت هذه) الدار (فهذه لا يحنث بتركه) دخول (احديهما ولا بتقديم) دخول (الثانية) على دخول الاولى (و) لا (بتأخيرها) اى الثانية عن الاولى (بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلامهلة (وتدخل الحكم العلة) يعنى ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتأهب (فقوله فهو حر فى جواب) من قال (بعت منك هذا العبد بكذا قبول) للبيع (واعتاق) للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهى للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او وهو حر حيث لايكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقى محتملا له لرد الايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء للحرية فى الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا فاء التفريع والسببية (وقد تدخل) الفاء (العلل اذا دامت) تلك العلل فانها اذا كانت دائمة كانت فى حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو فى قيد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث بعد ابتداء الابشار باق ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لانه (فى قوله ادالى الفا فانت حر يعتق حالا) لان معناه ادالى لانك حر وانه لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان اديت لى الفا فانت حر لان الاضمار خلاف الاصل فلايصار اليه

بلا ضرورة (فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل (قلنا فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العله لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار (وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى فالصواب ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد مع الماضي نحو ائتني اكرمتك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية وهي ابعد من الماضي اولى (وتستعار) الفاء (للواو في) قوله لفلان (على درهم فدرهم) حتى يلزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته بين العينين حقيقة بل بين الفعلين والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتهما في نفس العطف ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب وتبقى الفاء على حقيقتها (وثم للتراخي)وهو ان تكون بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخي عند ابي حنيفة (في التكلم) و يلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولا بكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان التراخي موجودا من وجه دون وجه ولانها دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا (وعندهما في الحكم) لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ (قلنا ليس المراد انه لتراخي اللفظ بل لتراخي الحكم الحاصل عند تراخي اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره حتى تم الثاني بما تم به الاول وانما النزاع في جعل الاتصال الصوري المشروط في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما يتعلق به الاول (فاذا قال) الزوج (لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول) لعدم تعليقه بالشرط الآتي لانه كالمنفصل عنه صورة (ولغا الباقي) لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة (ولو قدم الشرط تعلق الاول)وفائدته انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (ونزل الثاني) في الحال لعدم تعليقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال انت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل (فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون خبرا بلا مبتدأ فيلغو ضرورة (قلنا انه لم يلغ لما عرفت ان صحة العطف

مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر في الثاني ما تم به الاول
(وفي) حق (الموطوءة ان اخر) الشرط (نزل الاول والثاني) في الحال
لعدم تعليقهما بالشرط فكأنه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان (وتعليق الثالث) لقرنه
بالشرط (وان قدم) الشرط (تعلق الاول) لاتصاله به (ونزل الباقي)
اي الثاني والثالث لوجود المحل (وقال) الجمل المذكورة (يتعلقن جميعا)
بالشرط (وتنزل بالترتيب) عند وجود الشرط في الصور كلها لان
ثم للعطف بالتراخي في الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود
التراخي حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة تقع
الثلث والا فتقع واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل (ويستعار) ثم (للواو
بجامع كونهما) للعطف (كقوله عليه الصلوة والسلام) من حلف على يمين
ورأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه ثم ليأت) بالذي هو خير وانما حملناه
عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم
في هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه
الرواية هي المشهورة ولا تعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا
في الاسرار ولو صحت لكان ثم فيه بمعنى الواو مجازا لانا لو عملنا بحقيقته لا يمكن
العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز
في ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له
(وبل للاضراب عما قبله) اي جعله في حكم المسكوت عنه بلا تعرض
لنفيه واثباته واذا انضم اليه لا صار نصا في نفيه نحو جاءني زيد لا بل عمرو
كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك في قوله (واثبات
ما بعده على) سبيل (التدارك) ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان التكلم به
ما كان ينبغي ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني
تداركا لما وقع اولا من الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى الا حكاية او بتأويل
ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو في الاخبار
دون الانشاء لا لان التدارك للكذب ولا كذب في الانشاء كما ظن صاحب
التنقيح فانه لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى
بلفظ يقارنه في الوجود فكما يتلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود
(في) قوله (انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا) لانه لم يمكن

ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخير ان ابقاء المحل (بخلاف) قوله
(له على درهم بل درهمان) فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا
الكلام عادة التدارك بنفي انفراد ما اقر به او لا بنفي اصله كيف واصله داخل
في الثاني واوضح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شئ واحد
فكانه قال له علي درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر
كما يقال سني ستون بل سبعون (ولكن للاستدراك) اي التدارك وهو رفع
التوهم الناشي عن الكلام السابق مثل ماجاءني زيد لكن عمرو اذا توهم
المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا لمخالطة بينهما (بعد النفي ان دخلت المفرد)
فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها
مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب ان يكون ماقبلها منفيا لتحصل المغايرة (ويجب
اختلاف طرفيها) نفيا واثباتا لفظا نحو جاءني زيد لكن عمر ولم يجئ
او معنى نحو سافر زيد لكن عمر وحاضر (ان دخلت الجملة) لاحتمال كل
من الجملتين النفي والاثبات فيحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك
ليس على الاطلاق بل (بشرط اتساق الكلام) اي انتظامه بان يصلح
ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء
الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف والثاني ان يكون محل اثبات
غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما (كما) اي كقولك (على الف
قرض فقال) المقرله (لا لكن غصب) فان الكلام لما اتسق صح الوصل
بلكن وحمل على الخطاء في السبب لا الواجب فنفي القرض واثبت الغصب
(فلولاه) اي لولا الاتساق بان يفوت احد الامرين المذكورين ولا يصلح
ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها (يكون ما بعدها) كلاما (مستأنفا) لا تعلق
له بما قبله (كقول المولى لامة تزوجت بغير اذنه) اي المولى (لا اجيز النكاح
لكن اجيزه بمائتين) لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته
بمائة او مأتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه
بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق
لرواية الجامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل
لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه
من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي
في الكلام المقيد راجع الى القيد ولا يلزم العبث في ذكر القيد

(اجيب)

اجاب عنه بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد آخر (اقول فيه بحث اما اولا فلان كون النفي راجعا الى القيد في مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية حتى صرح به الشيخ عبد القاهر في مواضع من دلائل الاعجاز برجوع النفي الى القيد مطلقا فلاوجه لمنعه (واما ثانيا فلان رجوع النفي الى القيد رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لايدل على نفي اصله على الاطلاق ولايدعي احد رجوعه اى مجرد القيد بل ربما يدعي دلالته على ثبوت الاصل مقيد بقيد آخر (واما ثالثا فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر لم يكن الفعل المنفي عن المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لانسلم ان قوله لااجيزه بما ئة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر (واو لاحد ما فوقه) اى ما فوق الاحد بمعنى الواحد وهو شيئان فصاعدا اختيرت هذه العبارة للاختصار (فيوجب الشك في الاخبار) بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلايناسبه الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين يكون غالبا لشك المتكلم فيه بان يعلم ان المجيء في احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل ﴿ وانا واياكم لعلى هدى اوفي ضلال مبين ﴾ وبالجملة الاخبار بالمبهم لايخلون من غرض الا ان المتبادر منه في الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر انه لانزاع لانهم لم يريدوا الاتبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لايحتمل الشك او التشكيك لانه لاثبات الحكم ابتداء (و) لهذا توجب او (التخيير في الانشاء) وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى (فكفارته اطعام عشرة مساكين) الآية فانه بمعنى الامر اى ليكفر باحد هذه الامور وسيجيء الفرق بينه و بين الاباحة (وفي) قوله (هذا حر وهذا لجمعه) اى جمع هذا القول وهو علة لقوله لايعتق و يوجب

قدمت عليهما (جهتيهما) اى جهتى الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم تحقق الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا محضا لكان كذبا فوجب ان تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فالجهة الاخبارية (لا يعتق العبد فى الاشارة اليه والى الحر) لرجحان احتمال الخبرية ههنا (و) الجهة الانشائية (يوجب ولاية تعيين) يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق (يجمع) ذلك التعيين ايضا وهو ان يقول اردت هاتين (الجهتين) المذكورتين (فشرط) لجهة انشائيته (صلاحية المحل عند البيان) حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق (و) لجهة اخباريته (صح الجبر عليه اى على ذلك البيان فانه لا جبر فى الانشاآت بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ماقيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه (ولذا) اى ولكون اولا حد الامرين فصاعدا الصالح كل منهما للاتصاف بالحكم على السوية اذ من ههنا نشأ الشك فى الخبر والتخيير فى الانشاء (ابطلا) اى ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى قول المولى (هذا حر اوهذا لعبده ودابته) وجعلاه لغوا لايثبت به العتق لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لا ما قال صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل منهما وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات (وان صحح) ابو حنيفة رحمه الله تعالى هذا القول (بان جعله مجازا عن المعين) لان خلفية المجاز عنده فى اللفظ كما سبق وهى تحتمل التعيين حتى يلزمه فى العبدين وبتعين بموت احدهما او بيعه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو ذكر ضميمته كالوصفية لحى وميت (وفى قوله لعبيده الثلثة (هذا حرا وهذا وهذا) عطف الثانى باو والثالث باو و (يعتق الثالث) فى الحال (و يخير فى الاولين) لان سوق الكلام لايجاب العتق فى احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام (كاحدهما حر وهذا) فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل لا يعتق احدهم فى الحال ويكون له الخيار

بين الاول و الاخير ين لان الثالث عطف على ماقبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر اوهذان كما اذا حلف لا اكلم هذا او هذا و هذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جمعا لا بالثانى وحده او الثالث وحده والاول اولى لوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر وهذا حر وعلى الثانى هذا حرا وهذان حران والمذكور فى المعطوف عليه لفظ حر لاحران فتقديره فى المعطوف اولى والثانى ان الثانى مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فيثبت التخيير بين الاول والثانى بلاتوقف على الثالث فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول بجواز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كان يقال هذا حر اوهذا حر وهذا حر وعلى الثانى بان التشريك لاينافى التخيير كما فى لا اكلم هذا اوهذا وهذا بل يوجبه ههنا اذ يجب جمع الاخيرين فى الاختيار حينئذ ولايكفى احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمعا فى احد شقى التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر قصد الايقاع فى الثالث فى الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا امارة افراده بالحكم المستقل لاتشريكه وعن الثانى بان مغيرية الثلث تتوقف على عطفه على الثانى معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف الثانى فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا (وتفيد) او (العموم) اذا استعملت (فى) سياق (النفى) وما بمعناه كالنهى (لفظا) نحو ماجاءنى زيد اوعمرو اى لاهذا ولاذاك ونحوقوله تعالى ولاتطع منهم آثما او كفورا اى لاهذا ولاذاك فيمتثل بان لايطيعهما اصلا لا بان يطيع واحدا منهما فقط (او معنى) بان يقع فى اليمين المثبت نحو ان فعلت هذا اوهذا بمعنى لا افعل شيئا منهما اوفى الاستفهام الانكارى نحو افعلت هذا اوهذا بمعنى مافعلت شيئا منهما والسر فى افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لايتصور الابانتفاء المجموع ففقوله تعالى* ولاتطع منهم آثما او كفورا* معناه لاتطع احدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى فيعم وكذا ماجاءنى زيد اوعمرو فان معناه ماجاءنى احد منهما بخلاف الواو فانها للنفى العموم حتى اذا قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لابفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلايحنث بالبعض

(الا القرينة) حالية اومقالية تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل
على انها لايقاع احد النفيين فحينئذ تفيد عدم الشمول (قال صاحب التلويح
في تمثيله كما ذهب اليه صاحب الكشاف في قوله تعالى * يوم يأتي بعض آيات
ربك لاينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا *
انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة و بين
كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل
لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير
في الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف ليس بقطعي في ان او في
الآية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل يحتمل كون او دخلت
على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لاعمومه والتقدير لم تكن آمنت او لم تكن
كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت
فتوهموا من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد
على مفرد حتى ان النفي المستفاد من لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا
قطعا وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت
ولم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور وعطف المفردات على المفردات
ويؤيد ماذكرنا قوله في شرح الكشاف ان العموم انما يلزم اذا عطف
احد الامرين على الآخر باو وسلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت لا
اذا عطف نفي امر على نفي امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت
وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني تخصيصه العموم انما هو في نفي
العطف باو لا في عطف النفي به وقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر
الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى
لم تكن آمنت او لم تكن كسبت هذا كلامه (واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت
ان بينه و بين ماذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور ولكن من لم يجعل
الله له نورا فماله من نور * وقد بقي لي في كلام الفاضل بحثان الاول ان صاحب
الكشاف بعد ماقال قوله وكسبت عطف على آمنت لاوجه لان يقال
في توجيهه وقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما
في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تسويه لكلامه لا توجيه
لمرامه (والثاني فلان عطف كسبت على آمنت لاينافي كون كسبت خبرا
لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق

بما عرفت ان كسرت مع كونه خبرا لم تكن الحذف وف معطوفا على آمنت فليتأمل (وحكم او كعكس) حكم (الواو) فانها لنفي الشمول لانها للجمع ونفي المجموع بجواز ان يكون بنفي واحد الا ان يدل قرينة حالية اومقالية على انها لشمول النفي نحو لاترتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ماجاءني زيد ولا عمرو وفالحاصل ان او اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفي والا فعلى نفي الشمول والواو بالعكس (وقد تكون) او (للاباحة) كما تكون للتخيير على ماسبق اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما و يسمى اباحة (نحو جالس الفقهاء او المحدثين) وتارة في طلبه مع امتناع الجمع و يسمى تخييرا كقوله بع عبدى هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضاف الى صيغة الامر وقد يضاف الى كلمة او وقد عرفت انها لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن (فان قيل قد لايمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة (قلنا المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال بالامر (ففي امر الوجوب لايكون الامتثال الا باحدهما وليس جمع الجمع من حيث الامتثال به بل بالاباحة الاصلية حتى او لم يكن من حجر كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما بانه لايجب في الاباحة الاتيان بواحد ويجب في التخيير فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا او ذلك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (و) قد يكون او لا للعطف بل (بمعنى حتى او) بمعنى (الى او) بمعنى (الا ان) اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمانع من العطف اما لفظي او معنوى الاول (كقوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم او يعذبهم) على حد القاويل اى ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شئ حتى تقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية (و) الثاني (نحو لالزمنك او تعطيني حقي) فان المقصود وهو كون اللزوم لاجل

الاعطاء لايحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية او الاستثناء لان تناول احد المذكورين يقتضي تناهي احتمال كل منهما وارتفاعه بوجود صاحبه و يحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول الاوقات فوجب اضمار ان اما لحرف الجر اوليكون المستثنى مصدر امنزلا منزلة الوقت المخرج عن الاوقات المشمولة لصدره ومنه قول امرئ القيس ❊ بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه ❊ وايقن انا لاحقان بقيصرا ❊ فقلت له لاتبك عينيك انما ❊ نحاول ملكا او نموت فنعذرا (و) قديكون او (بمعنى بل) كقوله تعالى (فهي كالحجارة او اشدقسوة) اى بل اشد قسوة قيل (وعليه (قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا) الآية قال مالك لما كان او في الانشاء للتخيير ثبت التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ❊ ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ❊ فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزئة مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية و ينتقص بانتقاصها ❊ وجزاء سيئة سيئة مثلها ❊ فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل و القتل والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزؤه النفي اى الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا الشان واجاب بعضهم بما في المتن قال شمس الائمة بعدما ذكر الجواب الاول (وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا اجتمعت اخذ ربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق فظهر بذلك ان حاصل الكلامين وجملهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي (اعلم ان كلمة حتى لم تذكر ههنا كما ذكرت في سائر الكتب لان الاصل فيها هي الجارة لا العاطفة كما سيجيء فالاحسن ان تذكر في الحروف الجارة (ومنها) اى من الحروف (حروف الجر) وجه تسمية مشهورة (فالباء للالصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله اليه مثل مررت بزيد اى الصقت مروري بمكان يلابسه زيد (ولا تخرج) اى اذا كانت الباء للالصاق (فقول المولى لعبده لاتخرج (الا باذني يوجب لكل خروج اذنا) لانه استثناء مفرغ ومعناه

٤ وتحقيقه ان حروف الاستثناء تقتضي ان يكون هنا مستثنى منه وحروف الجر تقتضي ان يكون ذلك غير الاذن لان الالصاق انما يكون بين شيئين ملتصقين فلابد ان يكون المستثنى غير الاذن فيكون مستثنى منه كذلك فاضمر مصدر الفعل المذكور اذ لادليل على غيره ثم غير الملفوظ اذا قدر ملفوظا ان كان ذلك شرعا يسمى مقتضى وان كان لغة يسمى محذوفا والفرق بينهما ان المحذوف يقبل العموم دون المقتضى كما سيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى وههنا المصدر ثبت تقديره لغة لاشرعا فيعم وقوعه في سياق الشرط فانه في حكم النفي فصح الاستثناء ٢

لا تخرج خروجا الا خروجا باذنى والنكرة فى سياق النفى تعم فاذا اخرج منها بعض بقى ماعداه على العدم (لا) قوله لاتخرج (الا ان اذن لك) فانه لايوجب لكل خروج اذنا اذلايمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض مايتناوله الصدر فيكون معناه لاتخرج الى ان آذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع (فان قيل المصدر قديقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اى وقت خفوقه فيكون تقديره لاتخرج وقتا الاوقت اذنى فيجب لكل خروج اذن (اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لايحنث فلايحنث بالشك واعترض عليه بان هناك وجها ثالثا يقتضى وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذنى وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض ضرورة ورد بان قولنا الاخروجا باذنى كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخروجا ان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعماله (والجواب ان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجا حتى اذا قدر هكذا لاتخرج الاخروجا ملصقا بان آذن لك لايبقى اختلال اصلا فالصواب فى الرد ان يقال انهم صرحوا بانه لاعبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان فى جانب آية وفى آخر آيتان او فى جانب حديث وفى آخر حديثان لا تترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد ولايقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال فى الحديث (والاستعانة) اى طلب المعونة بشئ على شئ مثل كتبت بالقلم (وقيل انها راجعة الى الالصاق بمعنى الصقت الكتابة بالقلم (فتدخل) اى اذا كانت الباء للاستعانة تدخل (الوسائل) اذبها يستعان على المقاصد (كالاثمان) فى البيوع فان المقصود الاصلى من المبايعة هو الانتفاع بالمملوك وذلك فى المبيع والثمن وسيلة اليه لانه فى الغالب من النقود التى لاينتفع بها بالذات بل بواسطة التوصل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لاوجود

٢ لان الشرط عموم الصدر وقد وجد فالصدر اوجب الحظر فى جميع الخروجات باذن او بغيره لو اقتصر فاذا استثنى خروجا موصوفا بالاذن بقى الباقى تحت الحظر على عمومه منه

الثمن فاذا كان الاصل ان يدخل الباء فى الاثمان (فبعت) اى قول البايع بعت هذا العبد بكر) من الحنطة مثلا (بيع) والعبد مبيع والكر ثمن ثبت فى الذمة حالا (و) قوله بعت (كرا) من الحنطة (بهذا) العبد (سلم) والعبد رأس المال والكر مسلم فيه (فيراعى شرائطه) من التأجيل وبيان القدر والجنس والصفة وقبض رأس المال فى المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه السلم ويجب تقديمه عليه (و) يراعى (لوازمه) المتأخرة عنه كعدم ٣ جواز الاستبدال فى الكر قبل القبض (واذا دخلت) الباء (المحل) هذا تفريع ثان على دخول الوسائل (لم يجب استيعابه) اى استيعاب المحل بالفعل (كالآلة) اى كما لم يجب استيعاب الآلة بالفعل يعنى لما كان الاصل فى الباء ان تدخل على الوسائل والآلات نحو مسحت الحائط بيدى ولم يشترط الاستيعاب فى الآلة لكونها غير مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوسل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل لكون ٨ المقصود شبه المحل الذى من شانه الاستيعاب اذا دخله الباء بالآلة التى من شانها عدم الاستيعاب (فلا يجب) الاستيعاب (فى مسح الرأس) كما ذهب اليه مالك لان الباء دخلت المحل فى قوله تعالى ﴿وامسحوا برؤسكم﴾ ولما ورد على قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء فى التيمم قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه اجاب بقوله (واما وجوبه) اى وجوب الاستيعاب (فى التيمم ان صح) انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب فى الوجه كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثر يكفى فى رواية الحسن قياسا على مسح الخف والرأس (فبالحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله تعالى عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل ولولا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض (ولانه) اى التيمم (خلف عن المستوعب) وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه فى الاصل وجب استيعابه فى الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا (و) لان المسح بالصعيد فى العضوين قائم مقام الوظايف الاربعة وانما نصف للتخفيف ولا شك (ان كل تنصيف يقتضى بقاء الباقى على ما كان عليه) من الوصف كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك (وعلى للاستعلاء) صورة نحو ركب على الفرس اومعنى ٩ نحو تأمر عليه ولان الواجب مستعل على من عليه كما يقال ركبه دين (تستعمل) على (للوجوب) بالوضع الشرعى (فعلى) اى اذا كان على للوجوب شرعا فقول المقر لفلان على الف (دين) لا وديعة (لا ذا

٣ بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف فى الكر فيها قبل القبض بالاستبدال كما فى ساير الاثمان سعد

٨ مثلا اذا قيل مسحت الحائط بيدى يجب ان يكون الحائط مستوعبا بالمسح لا اليد واذا قيل مسحت يدى بالحائط لا يجب استيعاب الحائط بالمسح سعد

٩ صار اميرا عليه فان للامير علوا وارتفاعا على غيره سعد

اوصل به) اى بقوله على الف قوله (وديعة) فتحمل على وجوب الحفظ ترجيحا للمحتمل على الموجب لكون اللفظ محكما وهو قوله وديعة (ثم) لان الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه تستعمل (فى الشرط) اى فى معنى يفهم منه كون مابعدها شرطا لما قبلها نحو قوله تعالى (يبايعنك على ان لايشركن بالله شيئا) اى بشرط عدم الاشراك (فان قيل لاخفاء فى انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا فكيف يكون للشرط (قلنا كونها صلة المبايعة لاينافى شرطية مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه (ثم) لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب تستعمل (فى العوض) ايضا كالباء الا ان المشروط اتوقفه على الشرط يتعقبه تعقب اللازم ملزومه بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل به لا يعتبر بينهما تقدم وتأخر فلم يكن فى معنى اللازم مطلقا فلاجرم كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم يحمل عند ابى حنيفة على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط (كما فى المعاوضات المحضة) اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فانها لا تحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فتحمل على العوض بالا تفاق تصحيحا للتصرف بقدر الامكان (واما) اذا لم يتعذر معنى الشرط كما (فى الطلاق) فانه يقبل الشرط ولايبطل به (فكذا عندهما) اى تحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال (وللشرط عنده) عملا بالحقيقة (فى) قول المرأة لزوجها (طلقنى ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما) لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض (ولاشئ عنده) لان اجزاء الشرط لاتنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من المعوض فى مقابلة جزء من العوض و يمتنع تقدم احدهما على الآخر كالمتضايفين وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاقبة (ومن لابتداء الغاية) المراد بالغاية ههنا وفى قولهم الى لانتهاء الغاية هى المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (وتستعمل للتبعيض)

وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك ورد باطباق ائمة اللغة على انها حقيقة فى ابتداء الغاية (ولو قيل انها فى العرف الغالب الفقهى للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد (والبيان) نحو لفلان على عشرة من فضة (وبمعنى الباء) كما فى قوله تعالى * يحفظونه من امر الله * اى بامره (و) تستعمل (صلة) اى زائدة نحو ما جاءنى من احد بخلاف ما جاءنى من رجل لان اللفظ به يكون نصا فى الاستغراق (وحتى للغاية) اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزأ منه او لا الاول (نحو) اكلت السمكة (حتى رأسها و) الثانى نحو (حتى مطلع الفجر) ٣ اما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها (وقد تكون عاطفة) يتبع ما بعدها لما قبلها فى الاعراب (بلا سقوط) معنى (الغاية) لان الاصل هى الجارة والعاطفة فرع عليها (فيجب) اى فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب (كون المعطوف جزأ من المعطوف عليه افضل) الاجزاء (او اخس) الاجزاء فلا يجوز جاءنى الرجال حتى هند (و) يجب ايضا (انقضاء الحكم شيئا فشيئا) اى انقضاء متدرجا بان ينقضى من الجزء الاول الى الثانى ومنه الى الثالث ثم وثم (حتى ينتهى الى المعطوف) الذى هو الافضل او الاخس (لكن) لا بحسب الواقع بل (بالاعتبار) اى بحسب اعتبار المتكلم فقد يجوز ان يتعلق الحكم فى الواقع بالمعطوف اولا كما فى قولك مات كل اب لى حتى آدم عليه السلام او فى الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء عليهم الصلوة والسلام (و) قد تكون (ابتدائية معها) اى مع رعاية معنى الغاية (فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر) نحو خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف عليها كما فى قول امرئ القيس * مطوت بهم حتى تكل غزاتهم * وحتى الجياد ٧ ما يقدن بارسان (او مقدره) اى مقدر الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اى مأكول هذا اذا دخلت الاسم (و) اما (اذا دخلت الافعال) صورة وان كانت فى الحقيقة داخلة على الاسم لان هذه الافعال مصدرة بان مضمرة (فللغاية) فانها الاصل والحمل عليه اولى (ان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه) اى كونه منتهى للصدر نحو حتى [illegible] * فان القتل يحتمل الامتداد وقول الجزية يصلح منتهى له (والا) بان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء

٣ قال هذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونها للغاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف المغايرة كما فى ماجاءنى زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو وبالعطف كما يمتنع بالجر سعد

٧ فالجياد مبتدأ وما بعده خبر والواو داخلة عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجز دخول حرف عطف عليها سعد

فبمعنى كى ان صلح الصدر للسببية) للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا فيصح استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كى لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لايحتمل الامتداد وان اريد به الثبات عليه فدخول الجنة لايصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد فى الجنة و يتقوى فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء (والا) اى وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى (فللعطف المحض) من غير دلالة على غاية اومجازاة ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود فى كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء لمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة فى افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن تؤخذ منه اللغة فكفى بقوله سماعا واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر فى الزيادات انه لو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء كان مع التراخى او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا فى جميع العمران اطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكر ان عينه مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وانما لم تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابى لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب (فاذا وقعت) حتى (فى اليمين فشرط البر) صورة كونها لافادة (الغاية وجودها) اى الغاية اذ لا انتهاء بدونها (و) شرط (البر) فى صورة كونها لافادة (السببية وجود ما صلح سببا) سواء ترتب عليه المسبب اولا (و) شرط البر (فى) صورة (العطف وجود الفعلين) المعطوف والمعطوف عليه لتحقق التشريك ونوضحها بفروع فلو قال عبدى حران لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده لانتهاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى كذا ان لم آتك حتى تغديني فحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو التغدية لايصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان اليه لان المراد بصلوحه له ان يكون

الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاء الصدر اليه
وانقطاعه به كالصياح للضرب وظاهر ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك
فاذا اتى رو الاحنث لان الاتيان هو السبب للاحسان (ولو قال عبدى كذا
ان لم آتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان
ولا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزأ لاتيان نفسه
واذا كان كذلك حمل على العطف المحض فصار كانه قال ان لم آتك فاتغد
عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وان لم يتغد
اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان
ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ
(واجيب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ من الاتيان بان يأتيه
وقت آخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل
التراخى على تراخى عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه
(ورد بانه كلام مثبوت به فقيل محمله التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسى
وجواز التأخير بعذر لا يعد تراخيه عرفا كما فى الفاء فانه لما كان بمعناه كان
حكمه كحكمه (والى لانتهاء الغاية) وعدم معناه (فيحمل) الى (عليه)
اى على انتهاء الغاية (ان احتمله الصدر) اى ان احتمل صدر الكلام الانتهاء
الى غاية (كاجلت) مدى عدت (الى شهر) فان التأجيل يحتمل الانتهاء الى
شهر (و) الا) اى وان لم يحتمل الصدر الانتهاء به (تعلق) الى (بمحذوف)
دل الكلام عليه (ان امكن) تعلقه بذلك محذوف (كبعت الى شهر)
فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى النهاية وقد امكن
تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلا
الثمن الى شهر (والا) اى وان لم يمكن تعلقه بمحذوف (يحمل) الى على
تأخيره) اى تأخير صدر الكلام (ان احتمله) اى الصدر التأخير (كانت
طالق الى شهر) ولا ينوى التنجيز والتأخير فان نوى احدهما فذاك والا
يقع بعد مضى شهر صرفا لاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء
وعند زفر يقع فى الحال لان التأجيل والتوقيت صفة للموجود فلا بد
من وجوده فى الحال ثم يصفه بالوصف لان الطلاق لا يقبله (ثم تناولها)
اى صدر الكلام الغاية (تدخل) اى الغاية (فى نفيها) سواء (قامت)
الغاية (بنفسها) حتى كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم (كرأس

السمكة) فانه غاية وطرف لها فى نفس الامر (اولا) اى لم تقم
بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود (كالمرافق) فى قوله
تعالى (وايديكم الى المرافق) فان اليد تتناول الابط كما فهم الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فى التيمم وقد جعلت المرافق غاية لها
فى التكلم (فتفيد) الى اذا كان ماقبلها متناولا للغاية (اسقاط ماورائها)
اى وراء الغاية (ان كان) ورائه شئ كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس ورائه
شئ (لان) ٣ الغاية قبل التكلم تدخل فى المغيا حينئذ قطعا فاذا دخلها الى
جاء الشك فى خروجها عنه ولاشك ان (الخروج) الذى هو ضد الدخول
القطعى لايثبت بالشك والا) اى وان لم يتناولها الصدر (فلا) ٨ تدخل الغاية
تحت المغيا سواء (قامت) الغاية (بنفسها كحائط البستان) فان البستان
لايتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم (اولا
كالليل) فى قوله تعالى (ثم اتموا الصيام الى الليل) فان الصيام لايتناول الليل
اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل
الليل غاية له فى التكلم (فيفيد) الى اذا لم يكن ماقبلها متناولا للغاية (مد الحكم)
الى الغاية لادخولها فى المغيا (لان) الغاية قبل التكلم لم تدخل فى المغيا حينئذ
قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك فى دخولها فيه ولاشك ان (الدخول)
الذى هو ضد الخروج القطعى (لايثبت بالشك) فان قيل القاعدة الاولى
تنتقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس فانه يتناول باب القياس ولم يدخل
فى المغيا وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقوله تعالى (الى المسجد الاقصى)
فان مطلق الاسراء لايتناوله وقد دخل فى المغيا) قلنا عن الاول
ان ماذكر نحوه معدول به عن الاولى بقرينة التحسر فى ذكر الغاية
او الاقتصار بذكر المغيا لان مقام الاقتصار يقتضى عده من المغيا لوقرء
وعن الثانى ان دخوله فى المغيا ثبت بالاحاديث لابموجب الى فلا نقض
وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء
وشرط لايعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة
للايجاب ثم لا ايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين
والنص مع الغاية نص واحد واجيب بان ما ذكر تحقيق لما وضع له
مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معنى مفرديه لانه اعتبار
كل منهما منفردا (وفى الصرفية) بان يستعمل المجرور على ماقبلها اسما لا زمانيا

٣ وهى ان الغاية تدخل فى المغيا ان تناولها الصدر سعد

٨ وهى ان الغاية لم تدخل فى المغيا ان لم يتناولها الصدر سعد

اومكانيا فالزمانى للمعانى والمكانى لها وللذوات حقيقيين نحو صمت فى يوم الاثنين وزيد اوجلوسه فى الدار اومجاز يين نحوطاب الحال فى دولة فلان اذا لم يقدر مضاف و نظرت فى الكتاب اوزيد فى نعمة وحقيقية كانت الظرفية كالقدر المختص بالظروف فى الامثلة المذكورة اواعتبارية كالقدر الاسمل نحو زيد فى البلد والصلوة فى يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر (وسويا) اى الاماما ن (بين اثباتها وحذفها) اى فى عدم اقتضاء الاستيعاب لان المختصر من الشئ فى حكم ذلك الشئ فلما لم يشترط الاستيعاب مع وجود فى لم يشترط بدونه ايضا (فى ظروف الزمان) قيدبه لان الخلاف انما هو فيها (وفرق) الامام ابوحنيفة بين اثباتها وحذفها (بصحة نية الآخر) من الوقت (فى) صورة (الاثبات) اى اثبات فى فنحو صمت هذه السنة تقتضى استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لاتصاله به بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت فى السنة فانه يصدق بصوم يوم بل ساعة لان الظرف قديكون اوسع فلو نوى فى انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لاقضاء و فى انت طالق فى الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم (فان قيل ما قلتهما مخالف لما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله تعالى انه اذا قال امرك بيدك رمضان او فى رمضان فهما سواء فى الاستيعاب وكذ غدا اوفى غد (قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لاينافى الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان مما يمتد فى نفسه و يستوجب التروى و التفكر من المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لاترجح لبعض اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة فى او لا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى (وتفيد) فى اذا دخلت (فى المكان التحيز) يعنى ان اضافة الطلاق مثلا الى المكان لا تفيد بل يقع فى الحال لان نسبته الى الامكنة سواء لانه موجود فالتعليق به تحيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق فى الدار تطلق حالا (الا بتقدير فعل كالدخول) حتى يكون معناه انت طالق فى دخولك الدار بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع (فيصير الفعل الذى هو بمعنى الوقت (شرطا) حقيقة لان كلا منهما ليس

بمؤثر و يتعلق الطلاق مثلا به (وقيل) لايصير شرطا حقيقة بل يصير (كالشرط وهو) اى كونه كالشرط هو (الاصح) اذالمشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط لامقارنا له كماسبق (اذلا معاقبة) بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه ولذا تقيدبه فلايكون بينهما الامقارنةوهو ينافى الشرطية (و) اذا (لاتطلق اجنبية قيل لهاانت طالق فى نكاحك فتزوجت) كمالوقال مع نكاحك ولوكان مستعار الشرط طلقت كماتطلق فى ان اتزوجتك (ولذا) اى ولكون الفعل الذى هو بمعنى الوقت بمنزلة الشرط فى عدم الوقوع قبله (لاتطلق بانت طالق فى مشيئةالله تعالى لان التعليق بها متعارف وهى ممايصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا كمافى العباد (وتطلق بفى) اى بقوله انت طالق (فى علم الله تعالى) امالان المشهور استعماله فى المعلوم فانت طالق فى معلوم الله تعالى تنجيز لان معلومه واقع اولان اتصافه تعالى بضده محال فيكون تنجيزا كماسيأتى (وفى القدرة روايتان) يعنى اذا قال انت طالق فى قدرةالله تعالى ففيه روايتان الاولى انه يقع كما فى العلم ذكره فى الكافى والثانية انه لايقع كما فى المشيئة قال صاحب الهداية فى شرح الزيادات اذا قال انت طالق فى مشيئة الله اوفى ارادته اوفى رضائه اوفى محبته اوفى امره اوفى اذنه اوفى حكمه اوفى قدرته لايقع الطلاق اصلا الا فى علم الله تعالى فانه يقع الطلاق فيه فى الحال فان كلمة فى للظرفية حقيقة الااذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حمله على التعليق اذا كان الفعل ممايصح وصفه بالوجود وبضده ليصير فى معنى الشرط فيكون تعليقا والمشيئة والارادة والرضاء والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال شاءالله تعالى كذا ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا بها والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال الايقاع فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان عنده محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق فى الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى (فقدرنا فنعم القادرون) بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى (قدرناها من الغابرين) والقدرة

بالمعنى الاول لايوصف البارى بضدها وهو ظاهر و بالمعنى الثانى يوصف به
و بضده* فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع
الطلاق وهو وجه الرواية الاولى و بالنظر الى المعنى الثانى يكون التعليق بها
تغييرا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية (ومن اسماء الظرف وقف مع للمقارنة)
سواء وصف به ماقبله او مابعده (فيقع) طلقتان (ثنتان فى) انت
طالق واحدة (مع واحدة او معها واحدة مطلقا) اى سواء دخل بها
اولا (وقبل للتقديم فيقع) طلقة (واحدة فى) قوله انت طالق (واحدة
قبل واحدة) اذا قيل هذا الكلام (لغيرها) اى لغير الموطوءة وذلك لان
القبلية ههنا قائمة بالوحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها فلم يبق
محل للآخر (و) يقع (ثنتان قبلها) اى بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة
لان القبلية ههنا قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هى المتصفة
بالقبلية ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس فى وسعه تقديم الثانية جعل
ايقاعا فى الحال لان من ضرورة الاسناد الى ماسبق الوقوع فى الحال فيثبت
تصحيحا لكلامه كما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيقعان معا
بالضرورة (و بعد بالعكس) اى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد
واحدة تقع ثنتان لماذكر فى قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة
بعدها واحدة لاتقع الا واحدة لما ذكر فى قبل واحدة (وعند للحضرة)
الحقيقية فيدل على الحفظ لا اللزوم فى الذمة (فعندى الف وديعة) لادين
(الا اذا وصل به) المقر (دينا) فيحمل عليه لانه محتمله فى الجملة او الحكمية نحو
* ان الدين عند الله الاسلام * اى فى حكمه (ومن كلمات الشرط) عممها
لان بعضها اسماء (ان) وهو (اصل فيه) اى فى الشرط لانه لمحض
الشرط من غير ظرفية ونحوها اى لتعليق حصول مضمون جملة
بحصول مضمون جملة اخرى (وتدخل) ان (امرا) معدوما ممكنه (على
خطر الوجود) اى مترددا بين ان يكون وان لايكون ولايستعمل فيما هو
قطعى الوجود او قطعى الانتفاء الا حين تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة
اذ المنع او الجهل المقصود ان من البين لايتحقق فى شئ منهما (فالشرط فى)
قوله لزوجته (ان لم اطلقك فانت طالق) لا (يوجد) الا (عند الموت)
اى موت الزوج او الزوجة لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده
لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة ففى موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار

ولغيرها لاوفى موت الزوجة لاميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمى فلا يشترط فيه مايشترط لحقيقة التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعدما علق عاقلا (فان قيل سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغى ان لايقع بموتها لان التطليق ممكن مالم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لايتصور الوقوع (قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولايتصور ذلك (ولو للمضى) لغة لانه لانتفاء الثانى لانتفاء الاول فلو لودخلت الدار لعتقت ولم يدخل فيما مضى ينبغى ان لايعتق (و) لكن الفقهاء (استعاروه لان) كما فى قوله تعالى ﴿ولو اعجبك﴾ ولوكره الكافرون ﴿كعكسه فى قوله تعالى﴾ ان كنت قلته فقد علمته ﴿فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لايقع حتى تدخل (هو المروى) فى نوادر ابن سماعة (عن ابى يوسف) ولا نص عنهما رحمهما الله تعالى (و) قد (تدخل اللام فى جوابه) نحو لفسدتا ﴿ وقد لاتدخل نحو ﴿ جعلناه اجاجا (لا الفاء) اصلا حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار فانت طالق يقع فى الحال كما يقع فى ان دخلت الدار وانت طالق بالواو (ولولا فى المنع كالاستثناء) يعنى ان لولا لما دل على امتناع الشئ لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع مايترتب عليه فصار كالاستثناء (حتى) قال محمد رحمه الله تعالى (لا تطلق) المرأة (فى) قول الزوج لها (انت طالق لولا دخولك الدار) اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار ذكره الكرخى فى مختصره (واذا عند الكوفيين) مشترك لفظا لانه موضوع (للظرف) فقط بحيث لامجازاة ولاجزم للمضارع ويستعمل فى قطعى كقوله ﴿واذا تكون كريهة ادعى لها ﴿واذا يحاس الحيس يدعى جندب﴿(و) موضوع ايضا عندهم (للشرط) فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا ويجزم به المضارع يستعمل فى امر على خطر الوجود كقوله ﴿واستغن ما اغناك ربك بالغنى ﴿ واذا تصبك خصاصة فتجمل ﴿ (وهو مختاره) اى ابى حنيفة رحمه الله تعالى قال فخر الاسلام ولايصح طريق ابى حنيفة رحمه الله تعالى الا ان يثبت ان اذا قد تكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقولهم استغن ما اغناك ربك بالغنى البيت ووجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جزمت المضارع ودخل الفاء فى جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان

وخاصتها فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة السرخسي وسائر علماء الاصول وماذكرناه هو وجه الاستدلال ولايحتج بمجرد دخولها على امر متردد حتى يرد عليه ان المشكوك منزل منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى كانه لاشك في اصابة المكاره لتوطن النفوس عليها (و يجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققهما فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذى هو معنى ان (واذا عند البصريين) موضوع (للظرف) تضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال (و) لكنها (قد تستعمل لمجرده) اى مجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى * والليل اذا يغشى * اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل (و) تستعمل ايضا (للشرط بلاسقوطه) اى سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت ٢ اى اخرج وقت خروجك تعليقا بخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذى يحمر البسر فيه ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولايلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه لم تستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة اخرى بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتيني فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ماوضع له اصلا (وهو) اى كونه للظرف فقط (قولهما) اى الامامين (ففي اذا لم اطلقك فانت طالق لايقع) الطلاق (عنده) اى عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى (مالم يمت احدهما) اى احد الزوجين لان اذا كما عرفت مشتركة بين الظرف والشرط فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان وان حمل على الوقت يقع في الحال كما في متى فلايقع بالشك (ويقع عندهما كما فرغ) مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق (ونحوه اذا ما الا في تحضه للمجازاة) فان دخول ما يحقق

٢ اذ ليس المراد تعليق القسم بالليل وتقييده بذلك الوقت سعد

معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ماهذه مسلطة لجعلها الكلمة التي لاتعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ماتأتني اكرمك فما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة كتى وقيل انها صلة (ومتى للوقت اللازم المبهم) ففرع على كونه للوقت بقوله (فتطلق) المرأة (بادنى سكوت) من الزوج (في) قوله (انت طالق متى لم اطلقك) فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الايقاع اوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله (ولايسقط حين المجازاة) اى اذ لزم معنى الوقت لمتى لايسقط معنى الوقت عنه حين قصدت الشرطية وفرع على كونه مبهما بقوله (ولايدخل الاعلى خطر) اى متردد بين الوجود والعدم (و يجزم) الفعل فان كلامنهما اثر الابهام نحو قوله * متى تأته تعشو الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد * (و) انت طالق (متى شئت لم يقتصر على المجلس) وهو ايضا اثر الابهام ومثله متى ما فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الابهام لم يصلح الاستفهام (خاتمة) سمى المباحث الآتية خاتمة لان مايتعلق به تلك المباحث غير داخل في نوع ماسبق ولكنه مما لابد من بيان حاله في حق بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات فختمت به (كيف للسؤال عن الحال) يعني باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اى حال هو اصحيح ام سقيم الى غير ذلك و يستعمل اتفويض الوصف بعد وقوع الاصل (فان استقام) السؤال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجواب ان محذوف (والا) اى وان لم يستقم السؤال عن الحال (لغا) ذكر كيف (فيعتق) العبد عند ابى حنيفة (في) قول المولى له (انت حر كيف شئت) بلا تفويض الى المشيئة اما لانه تفويض قبل العتق بعد وقوع اصله ولامساغ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية يعني الموقوف على خطاب الشارع ولاكيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال و بدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان لايتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها امور لامجال للعقل ان يدركها كما لايخفى على من له انصاف (و) كذا (تطلق غير الموطوءة) في قول الزوج لها (انت طالق كيف شئت) بلا تفويض الكيفية كالبينونة

والغلظة والتعدد الى مشيئتها في المجلس اذلامساغ لتفويض حال الطلاق
بعد وقوع اصله في غير الموطوءة لانتفاء المحل (و) تطلق (الموطوءة)
وتفوض الكيفية الى مشيئتها في المجلس (ان لم ينو) الزوج (وان نوى
فان اتفقتا) اي نيتاهما فذاك (والا) اي وان لم يتفق النيتان (فرجعية)
لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت
نيتاهما يقع مانويا وان اختلفتا فلابد من اعتبار النيتين امانيتها فللتفويض
اليها وامانيته فلانه الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقي اصل
الطلاق وهو الرجعي (وقالا فيما لايتأتى الاشارة اليه) بان لم يكن عينا (يرجع
كيف (الى الاصل) ويفيد تفويضه الى المشيئة فيوجب تفويض الاوصاف
بالضرورة لان حملها على السؤال على الحال متعذر لانه لايكون قبل
وجود الاصل ولو لم يرجع اليه احتيج الى الغائه واعماله على وجه من وجوه
المجاز اولى من الغائه ثم فرع كيف في الاصل (فلا يقع (شيء) في مسئلتي
الطلاق والعتاق (مالم يشأ) كل من المرأة والعبد (في المجلس) فاذا شاءت
فكما قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى واذا شاء العبد عتقا على مال او الى اجل
او بشرط اوشاء التدبير فذلك باطل وعنده حر [illegible] كما سبق وعلى قياس قولهما
ينبغي [illegible] ذلك [illegible] في الكشف
(وعنده) اي لابي حنيفة رحمه الله تعالى (ان لا يتصف) [illegible]
الوصف لا يتصور (الا بعد) وجود (الاصل) [illegible]
كيف [illegible] كيف [illegible] واذ كان [illegible]
يستدعي وجود الموصوف (فيقع) اصل الطلاق (قبل المشيئة) قضية
للاضافة فالكيفية [illegible] ضرورة ان اصله لاينفك عنه (فان
قيل كيف قد يدخل على موجود فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم
فيصير تفويض الاصل والوصف قد يستعمل كما في قولك فعل كيف شئت وطلق
نفسك كيف شئت وما نحن فيه من قبيل الثاني (قلنا الفرق باطل بل هو مطلقا
لاستيصاف وتفويض محض للوصف من غير تعرض للاصل وقوله افعل
وطلق [illegible] فعل و تفويض حصل قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف
بخلاف قوله انت طالق فهو ايقاع في الحال ولا يتغير بدخول كيف فانه
[illegible] على حقيقة [illegible]
[illegible] كيف شئت مثلا

قيد لماقبله ومغيرله بلامرية فكيف يعطي لماقبله حكم قبله ولعل هذا هو
المدار لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادى الى سواء السبيل وحسبنا الله
ونعم الوكيل (وكم اسم) موضوع (للعدد المبهم) لم يقل للعدد الواقع كما قال
القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شئ
من المعدودات (ففى) قوله (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة)
لان العدد هو الواقع فى الطلاق اما مقتضى كما فى قوله انت طالق اذ التقدير
انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكورا كما فى قوله انت طالق ثلاثا
او اثنين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع تعلق
اصله بالمشيئة بخلاف كيف كما مر قوله انت طالق اى عدد شئت (و) لما لم يكن
فى كلامه دلالة على الوقت (تقيدت) المشيئة (بالمجلس و) لما كانت هذه الكلمة
للعدد المبهم صارت عامة حتى كان (لها ان تطلق) نفسها (واحدة فصاعدا
لكن لا تطلق قبل (ان تطابق فعلها ارادته) اى الزوج (وغير يستعمل صفة
للنكرة) بحيث لا تتعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لمشابهة
بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين
من وجهين (الاول ان المستعمل به صفة تختص بالنكرة بخلاف الاستثناء
(والثانى انه) لو قال جاءنى رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء اولم يجئ
بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءنى القوم غير زيد بالنصب و يفهم
ان زيدا لم يجئ في العرف وعلى هذا (ففى) قوله (له على درهم غير دانق)
وهو ربع الدرهم (بالرفع) اى رفع غير يلزمه (درهم) تام لانه حينئذ صفة
... درهم اى درهم مغاير لدانق (و بالنصب) يلزمه (ثلثة الارباع) من الدرهم
لانه حينئذ استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دانق وهو ثلثة ارباع
درهم ✤ (ومنه) الصريح (ما) اى لفظ (ظهر) المعنى (المراد به ظهورا بينا)
اى انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور
من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على
المقسم (وقيل لا حاجة اليه لان ما عدا الظاهر من اقسام الصريح
ولا بد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام
والاول صحيح (حقيقة) كان ذلك الصريح (او مجازا) فان المجاز بسبب
شهرته او ظهور قرينته يكون ظاهر المراد ظهورا بينا (وحكمه ثبوت
... بلا) توقف على (نية) لانه وضوحه قد قام معناه فى ايجاب الحكم

بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لامعناها كما اقيم السفر مقام المشقة في احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم باي وجه ذكرت من نداء او وصف او خبر سواء نوى اولم ينو (قضاء) قيد به لانه ان اريد صرف الكلام عن موجبه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسي يصدق ديانة لا قضاء (واما الكناية فما) اي لفظ (استتر) اي المعنى (المراد به) والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة ومن لا يشترطه في الصريح لا يشترطه ههنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا هو الاول (حقيقة) كانت الكناية (او مجازا) فان الحقيقة المهجورة والمجاز قبل التعارف يعد ان من الكناية (اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية بائن عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يقع بها الا رجعي لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد الا ما يفيده المكنى عنه (واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما يطلق عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها الكناية واحتاجت الى النية لزوال ابهام المحل وتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولما ورد عليه انه ان اريد ان مفهومها لغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لاستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالنية من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ومن يفسر والكناية الا ما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره قلت (ونسبة الكناية الى الطلاق) كقولهم الكنايات الطلاق او الكنايات عن الطلاق (مجازية) لانها ليست كناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق او ان كانت تثبت (لا مص) في نفسها (كانت حقيقة) فستتر المراد بها كام يعي

ان ماذكره الشافعي انما يصح لو كانت هذه الالفاظ كنايات عن صريح
الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة عن البينونة
عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها وتتميز عن غيرها بالنية اودلالة
الحال (فتفيد) تلك الالفاظ بالضرورة (البينونة) لا الطلاق الرجعي
(الا اعتدى واستبرئي رحمك وانت واحدة) فان الواقع بها رجعي لان شيئا
منها لاينبئ عن قطع الوصلة (اما الاول فلان حقيقته الامر بالحساب
و يحتمل ان يراد به اعتدى نعم الله تعالى او نعمي عليك او اعتدى من النكاح
فاذا نوى الاعتداد من النكاح اودل عليه الحال زال الابهام ووجب به
الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك او انت طالق فاعتدي وقبل
الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه في الجملة و يجوز استعارة
الحكم للسبب اذا كان مختصا به والطلاق معقب للرجعة (واما الثاني فلانه
تصريح بما هو المقصود بالعدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل لكنه
يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى
ذلك يثبت الطلاق اقتضاء وماسبق في اعتدى يأتي ههنا (واما الثالث
فلان قولهم انت واحدة سواء قرأت واحدة مرفوعة او منصوبة
اوموقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة في قومك اوواحدة النساء
في الجمال اومنفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها صفة
للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة
فلادلالة فيه ايضا على البينونة (وحكمها) اي الكناية (وجوب العمل
بها بالنية) كما في حال الرضاء (اودلالة الحال) كحال مذاكرة الطلاق
(و) حكمها ايضا بناء على الاستتار المراد بها وقصورها في البيان (عدم
اثبات ما يندرئ) اي يندفع (بالشبهات) فلا يجب حد القذف بنحو جامعت
فلانة او واقعتها ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية
ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب
زان لانه كناية ايضا (فان قيل لوقذف رجل رجلا فقال آخر هو كما قلت
يحد مع انه ليس بصريح (قلنا كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل
يقبله وهذا محل قابل فيكون نسبة الى الزنا بلا احتمال كالاول ولما فرغ
من اقسام التقسيم الثالث شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال (واما
[illegible]) لابد قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات (الاولى

ان المفهوم من اللفظ المعتبر في مقام الاستدلال اما عين الموضوع له او
جزؤه اولازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه او متقدم عليه
كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولى العلة الموجبة بالنظر الى الآخر
وقد يفهم في المقام الخطابي امور لا عبرة لها في الاحكام وانما يعتبرها
علماء البيان (الثانية ان اللازم المتأخر لا يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب
والا لم يكن متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا كالتمليك
لصحة وقوع الاعتاق عن الآمر في اعتق عبدك عنى بالف او عقلا
كالاهل لصحة تعلق السؤال في واسئل القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة
تعلق الرفع في * رفع عن امتى الخطأ والنسيان * والاول مقتضى بالاتفاق
وكذا الثاني والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتأخرين يسميان
محذوفا ومضمرا ولذا قالوا بعمومهما لا ابا اليسر كما سيأتي ان شاء الله تعالى
وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال الملك
لصحة اطلاق الفقير على معنى (الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون
بواسطة مناط ذلك الحكم وعلته شرعيا وقد يكون بها فذلك المناط
ما مفهوم لغة اى لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية اولا بل يتوقف
عليها كما في القياس (الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم
المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لا فهمه منه متى اطلق
والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا
كان او غيره وبهذا يجرى فيه الوضوح والخفاء ولذا يمكن الخفاء في
القطعية وعدمه فيها لاحتياج البعض الى الدليل اذا تمهدت هذه المقدمات
فنقول (اما الدال بعبارته فهو) اى اللفظ (دل باحدى الدلالات الثلاث)
المطابقة والتضمن والالتزام (على معنى) اى معنى (سيق) ذلك اللفظ (له)
اى لذلك المعنى ذهب بعض علماء الاصوليين الى ان معنى المسوق له ههنا
كونه مقصودا في الجملة سواء كان اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلى
كاباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به ما سيق
في النص اصالة بل الظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له
بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما في قوله تعالى (واحل الله البيع
وحرم الربوا) بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى واقول هذا هو الصواب
لان الثابت بالاشارة على ما ذكروه لا يكون مقصودا اصلا كما صرحوا به

وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بها تتم البلاغة و يظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص تجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لا يقصده الشارع مع ذلك الحكم ظاهر الضعف و قولهم كم من شئ يثبت ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام مثال الدال بالمطابقة (نحو للفقراء المهاجرين) فانه عبارة (في ايجاب السهم) من الغنيمة لهم وهو المعنى المطابقي له (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة لي فكذا) حال كون هذا الكلام من الزوج (جواب ارضاء لقولها نكحت على امرأة فطلقها) فانه في طلاق تلك المرأة عبارة وهي جزء مدلول كل امرأة وان طلقت كلهن قضاء (و) مثال الدال بالالتزام (نحو واحل الله البيع وحرم الربوا) فانه عبارة (في التفرقة) بين البيع و الربوا اللازمة للمعنى المطابقي وقد سيق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا (واما الدال باشارته فدال بها) اي باحدى الدلالات الثلاث (على ما ليس له السياق) بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافي كونه مقصودا في الجملة كما سبق بشرط كون اللازم (ذاتيا) اي متأخرا لا يكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطته لا يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس (او) متقدما (محتاجا اليه لصحة الاطلاق) اي اطلاق بعض المفردات على معناه اذا و احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة (كآية الربوا) فانها اشارة (في) بيان الحل والحرمة) وهو المعنى المطابقي لها (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة لي فكذا) فانه اشارة (في) طلاق (مريدة الطلاق) اي طلاق ضرتها حيث قالت نكحت على امرأة فطلقها (و) لما كان اللازم قسمين احدهما الذاتي والآخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اوردت للدال بالالتزام مثالين الاول نحو قوله تعالى (وعلى المولود له) الآية فانه اشارة (في ان النسب الى الآباء) و هو لازم للولادة لاجل الاب و متأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لاجزاء الموضوع له كما زعم صاحب التنقيح (و) الثاني نحو قوله تعالى (للفقراء المهاجرين) فانه اشارة (في زوال ملكهم) عما خلفوا في دار الحرب لان الفقير به لا بعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم

شيئا و متقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شئ لاجزء له كما زعم صاحب التنقيح وقال الشافعي اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه ﴿فلن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ والمراد به السبيل الشرعي لاالحسي و بقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك (قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لاعن اموالهم والاضافة لاتصلح قرينة لما ذكره لان غاية ما يلزم من ذلك ان تكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لاينافي فقرهم حال استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المطلوب (وحكم الاول) اى الدال بالعبارة (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا يفيد القطع (وكذا الثاني) اى الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول (مطلقا) اى من غير تفرقة بين اشارة واشارة (في الاصح) ذهب الامام ابوزيد الى ان الاشارة قسمان مايكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة السرخسي واختاره صاحب الكشف حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هى هى كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهى تفيد القطع وماذكروه في بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح في قطعية الاشارة من حيث هى هى (و) حكم الاول ايضا انه (يترجح)لانضمامه بالسوق (على الثاني) لا نفكاكه عن السوق (اذا تعارضا) فان قوله عليه الصلوة والسلام في حق النساء تقعد احديهن في قعر بيتها شطر دهرها اى نصف عمرها لا تصوم و لا تصلي بعد قوله عليه الصلوة والسلام انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه و سلم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارته فرجح و اعترض بانه لا معارضة

لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولوسلم فاكثر اعمار الامة ستون وبعها ايام الصباء وربعها ايام الحيض فى الاغلب فاستوى النصفان فى الصوم والصلوة وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة فى النصف واكثر اعمار الامة مابين ستين على سبعين على ماورد فى الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصباء مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن (قوله) اى للدال باشارته (عموم كالاول فى الاصح حتى يحتمل التخصيص) قال شمس الائمة اما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا لايحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ماتقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لايسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص ثم قال والاصح عندى انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك الثابت باشارته ولهذا قلنا فى اشارة قوله تعالى ﴿ وعلى المولود له ﴾ خص منها اباحة الوطىء للاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب باشارته (واما الدال بدلالته فدال على اللازم) لا بالذات (بل بمناط) اى بواسطة علة (حكمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط اى مناطه المفهوم بمجرد العلم باللغة (لا) المفهوم (بالرأى) الموقوف على الاجتهاد كما فى القياس المستنبط العلة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان اللازم فى كل من الاولين ذاتى وفى الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتأخر وقوله المفهوم لابالرأى اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح التعريف ان قوله تعالى مثلا ﴿ لا تقل لهما اف ﴾ يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان التأفيف اسم فعل بصورة معلومة وهو اظهار السآمة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء وللتأفيف حكم هو الحرمة فظهور السآمة بكلمة اف هو المعنى الوضعى والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التأفيف فى الايذاء فتثبت الحرمة فيهما ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعى حرمة التأفيف وبمعنى معناه حرمة الباقى (ولذا) اى ولانفهام مناط الحكم بدون الرأى (تثبت بها) اى بدلالة النص (الحدود والكفارات

فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع و الكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الجرايم وآثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها فحينئذ (لا يمكن اثباتها (بالقياس) المبني على الرأي بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا وبخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص (والقول الذي قاله بعض اصحابنا) وبعض اصحاب الشافعي (بانها) اى دلالة النص (قياس جلي) لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي (فاسد) لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله (لان المنصوص فيها قد يكون جزأ) من الفرع كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه لا يكون جزأ من الفرع اجماعا لا يقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزأ مما فوقها الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم فمثله ايضا ممتنع في القياس بالاجماع واشار الى الثاني بقوله (ولثبوتها) اى الدلالة (قبله) اى القياس الشرعي فان كل احد يفهم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع بالقياس اولا واشار الى الثالث بقوله (ولا نفهام مناطها لغة) بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى او جنسه في نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سيأتي في باب القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع بقوله (ولان الفرع فيه) اى القياس (ادنى) من الاصل (وفيها مساو) للاصل (او اعلى) منه رتبة وقوله (كل) الى آخره ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل اى كل من المساوي والاعلى قسمان احدهما (جلي) ان اتفق على تعيين طريق مناطه (و) ثانيهما (خفي) ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر الى الجلي وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال فمثل المساوي الجلي (ككفير الاعرابي) الملحق (به) اى بالاعرابي (المنصوص) في وجوب الكفارة (عليه) بسبب الجناية على صوم رمضان

فان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد اوجب الكفارة على اعرابى جامع فى نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه الصلاة والسلام ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا ونحو ذلك بل لجنايته على صوم رمضان فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص (و) مثال المساوى الخفى نحو (وقاعها) اى وقاع المرأة فى نهار رمضان الملحق (بوقاعه) اى الرجل المنصوص عليه فى ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم المشتركة بينهما وقال الشافعى رحمه الله تعالى لا تجب عليها لانه المباشر دونها بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية (قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل كما فى الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع ما قيل لا نسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهى مختصة بالرجال (و) مثال الاعلى الجلى (كالضرب والشتم) الملحقين (بالتأفيف) المنصوص فى الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص دفع الاذى بخلاف قول الآمر بقتل عدوه لا تقل له اف واقتله فدار الامر العلم بالمقصود من المنصوص والضرب والشتم فى ذلك المعنى اعلى واجلى من التأفيف وهو فيهما اقوى ولذلك لا يحنث من ضرب بعد الموت فى والله لا يضربه ولا يبر فى ليضربنه ويحنث بمد الشعر والخنق والعض من حلف لا يضربه كما فى لا يؤذيه (و) مثال الاعلى الخفى نحو (الاكل والشرب) فى نهار رمضان الملحقين (بالوقاع) المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطة المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة فى الوقاع وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلاث بل ايجابهما لها اولى من ايجاب الوقاع لانهما احوج الى الزاجر منه لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما فى النهار وههنا مباحث كثيرة تركتها مخافة الاطناب (وحكمه) اى حكم الدال بدلالته (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس (هو الصحيح) لا ما قيل ان المقصود المنصوص الذى هو مراد الآمر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كآية التأفيف والافظية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية يوجبها الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض الافاضل حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما ثم قال وحاصله

امر ان التنبيه بالادنى على الاعلى او بالشئ على مايساويه (اما الاعلى فنوعان قطعي جلي ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظني خفي ان اختلف فيه (ثم قال ان قيل اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه مبرز في طريق الفقه بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا قطعيا صالحا لاثبات مايندرئ بالشبهات (اجيب بما سلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل احد ومعنى قطعيته قطعية مفهوميته لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابي لا قطعية دليل مناطيته ولاقطعية تعدى الحكم الى الملحق ولاقطعية كونه اعلى او مساويا (اقول فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه الى قطعي وظني غير مستقيم لما عرفت ان عدم القطعية محوجها الى الاجتهاد (واما ثانيا فلانه مخالف لما قال اولاحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما فان هذا القائل قد اختار انهما على الاطلاق مفيد ان القطع (واما ثالثا فلان دليل المناطية اذا لم يكن قطعيا لايكون المناط قطعيا فان قطعية الحكم تابعة لقطعية الدليل ولاشك ان المراد بالمناط ليس نفس العلة بل مع وصف المناطية (واما رابعا فلان تعدى الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا وحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا فان المراد بالحكم ثمه حكم الفرع لايقال الظن من اختلافهم فى ان طريق فهم المناط الى اى شئ يفضى مثلا الظن فى مورد حديث الاعرابي من الاختلاف فى ان طريق فهم المناط يفضى الى انه الجناية المطلقة او المقيدة (لانا نقول الظن الناشئ من الاختلاف انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لايخفى وليس الكلام فيه وانما هو فى الظن بالنظر الى المستدل وذلك لايفيده فالصواب ان يترك التقسيم الى القطعي والظني ويقال فى جواب السؤال ابتداء اشتباه الفهم فى المسائل الجزئية لاينافى قطعية الاصل بل اشتباهه فى الاصل لاينافيه ايضا فان الشافعي رحمه الله تعالى قد اشتبه عليه قطعية لعام قبل التخصيص ولم يضر ذلك بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لايعبأ به كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهى عنده قطعية والاحتمال الذى اعتبره غيره ليس بناشئ عنده عن الدليل فلا ينافى القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة لكنها دون الاشارة عند المعارضة فاذا ثبت بالاشارة يقدم على ما ثبت بها لان فى الاشارة

النظم و المعنى وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ❊ ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم ❊ حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على الدلالة (فان قيل المراد جزاء الآخرة والالكان فيه اشارة الى نفي القصاص (اجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (و يمتنع تخصيصها) بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع قيل لعدم عمومها لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم تعم لم تخص لان التخصيص فرع العموم و قيل العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني ايضا فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه (اذا ثبت) معنى النص (علة) للحكم (لا يحتمل ان لايكون) ذلك المعنى (علة) له في بعض الصور لان المعنى شيء واحد لاتعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لايكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة لحكم وغير علة له وهو محال (واما الدال بالاقتضاء) الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اي طلبته وسمي المقتضي مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر (فدال على اللازم) هذا يتناول الدلالة والمحذوف و بعض صور العبارة والاشارة (المحتاج اليه) خرج به الدلالة و بعض صور العبارة والاشارة (شرعا) خرج به الباقي فانطبق الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام و صاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضي وفسروه بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وسيأتي لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى (كاعتق عبدك عني بالف) فان هذا الكلام (يقتضي البيع ضرورة) اي لضرورة صحة العتق فان اعتاق عبد له بطريق النيابة عن الغير لايجوز الا بتمليكه له فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول (ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر فكانه اخذ بهذا التقدير تحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام ابو زيد من ان الآمر كانه قال اشتريته منك

فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك
فانه شتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل
عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لاصلة للبيع اذ لا يقال
بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل و بالف متعلق باعتق
على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف كذا في التلويح
(اقول في التحقيق بحث لان البيع حينئذ يثبت بطريق التضمين و هو
غير الاقتضاء الذي كلامنا فيه لانه امر شرعي كما عرفت والتضمين
لغوى ولو عمم كما هو رأى البعض لايستقيم لان الصحة اللفظية غير الصحة
العقليه و لو جعلت اعم لايستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما
متقدما بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لايستقيم التضمين
الذي ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى
ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق سواء فالوجه
ان يقدر هكذا بع عبدك مني بالف ثم اعتقه نائبا عني فليتأمل واذا ثبت
البيع بطريق الضرورة (فلا يثبت معه) اى مع البيع (شروط يحتمل
السقوط) لان ماثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت
خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا
اذن له الولي في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف
لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر و يستغنى الهبة عن
القبض و هو شرط كما يستغنى البيع ثمه عن القبول وهو ركن فيه لكنا
نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط والقبول في البيع مما يحتمله كما في التعاطي
لا القبض في الهبة اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة
المذكورة يقع العتق عن المأمور لا عن الآمر (وهو) اى الاقتضاء (ثابت)
يعني ان الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة (خلافا لزفر) فانه
لايقول بالاستدلال به (بلا عموم) حال من الضمير في ثابت اى متلبسا ذلك
الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعني ان اللازم
المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجوز اثبات
جميعها بطريق العموم (خلافا للشافعي رحمه الله تعالى) فان المقتضي على
لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة
على تقدير وهو المقتضى اسم المفعول فاذا وجدت تقديرات متعددة يستقيم

(الكلام)

الكلام بكل واحد منهما فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدهما كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ و يكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى (لانه) اى المقتضى اسم مفعول (ضرورى) صير اليه تصحيحا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه (و) لان العموم (للفظ) اى مختص به لا يوجد فى المعنى كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه³ العموم (فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك عنى بكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء (قلنا العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق ما بين عموم المقتضى بالصفة والاضافة وعموم المقتضى بين هذا ولك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثانى الى الثانية (فتبطل نية الثلاث فى اعتدى للموطوءة) هذا شروع فى فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد فيكون ضروريا ولذا كان رجعيا اذا الضرورة تندفع به والثلاث فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز (و) تبطل ايضا نية الثلاث (فى انت طالق) فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلاث لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء الذى هو محل لنيتها وانما ذلك امر شرعى ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية وما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء ينافى العموم (وكذا) تبطل نية الثلاث (فى طلقتك) فانه وان دل لغة على مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لا حادث فى الحال فكان ينبغى ان يلغوا لانتفاء الطلاق فى الماضى لكن الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء التطليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة (فان قيل صيغ العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرته مبنى على الاخبارية (قلنا ليس معنى خروجها الى الانشائية ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلا والا لما عمل

---

³ والحق انه لا عموم له اذا كان ثمة تقدير ان متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا يقدر الجمع واما اذا تعين احدها بدليل عقلى او من كان حكمه فى العموم والخصوص كحكم المظهر الملفوظ فظهر ان المقتضى منه عموم كذا فى اصول ابن حاجب وشرحه سعد

او نقول العتق المضاف الى العبد اقتضى تبعا واحدا مضافا اليهم فيكون المضاف اليه مع عمومه هو متعلق المقتضى لا نفس المقتضى سعد

بلفظ الجمع احتيج ليصح به المذكور ولا ينتفى صيغة العموم عنه وانما المقتضى هو البيع المضاف الى العبيد المذكور لفظا سعد

حال انشائيتها باخبار يتها اذا امكنت كقوله للمطلقة والمنكوحة احدكما طالق حيث لايقع شيء فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات محضة (حتى يرد اولا انه لايقصد بهذه الصيغ الحكم نسبة خارجية مثلا بعت لايدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولامعنى للانشاء الاهذا (وثانيا ان خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب لايوجد فيها للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وثالثا انه لو كانت طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر آخر (ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان و بين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق (بخلاف طلقي نفسك) فانه مختصر من افعلي طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه اطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الاعلى تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لااقتضاء فيكون كالمفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة اوحكما وهوالمجموع والاول الموجب والثاني المحتمل كما سبق في باب الامر ٩ ولم تجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لانه مجازا والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لاينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا (والباين كالطالق) في ان البينونة الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء (الاان) بينهما فرقا وهو ان (البينونة تنوع الى حقيقة) وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد او اثنين (وغليظة) وهي التي تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلث (فصحت) اي اذا تنوعت البينونة الى النوعين صحت فيها (نية الثلث) لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو اونوى مطلق البينونة تعين الادنى المتيقن واذا نوى انقطاع الحل يثبت العدد ضمنا كالملك في المغصوب يثبت في ضمن الضمان (بخلاف الطلاق) فانه غير متصل بالمحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو في نفسه انعقاد العلة فقط والافعال قبل الحلول بالمحال لاتتنوع الى النقصان والكمال كالرمي فانه في نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولوسلم اتصاله به بلاسبب تنوعه ههنا

٩ فان قلت لم لم تجز نية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار الذي في الباين لاعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ

كيف وتنوعه بالعدد فيكون اصلا في التنويع فلا يثبت مقتضى والا لكان
تبعا ولئن تنوع بغيره لايكون محتملا للطلاق فانه حينئذ انما يتنوع الى مزيل
الملك بانقضاء العدة والى مزيل الحل بكمال العدد وليس شئ منهما محتملا له
نفسه (وتبطل) كما تبطل نية الثلث في اعتدي وانت طالق وطلقتك
(نية تخصيص فاعل) كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا فنوى
تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فانه نية باطلة قضاء بالاتفاق
وديانة الا في رواية عن ابي يوسف (ومفعول) كما اذا قال ان اكلت اولا
آكل ونوى طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق (وسبب) كما اذا قال
ان اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة فانها باطلة (وحال) كما اذا قال لرجل
قائم لا اكلم هذا الرجل واراد حال قيامه (وصفة٦) كما اذا قال لا اتزوج ونوى
كوفية او بصرية (في اليمين) متعلق بالتخصيص (فان قيل هذه الامور انما
تثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما
اذا قيد بالشرعي فلا اذ لا يعرفها من لم يعرف الشرع اصلا (قلنا الصحة
الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة الحلف
على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكول (كمكان) كما اذا قال لا اخرج
ونوى مكانا دون مكان (وزمان) كما اذا نوى في المثال المذكور زمانا دون زمان
فان هاتين النيتين باطلتان باتفاق بيننا وبين الشافعي وان منعه الآمدي ثم سلم وبين
الفرق ولذا اورد هاتين الصورتين في صورة الاتفاق بخلاف الصور السابقة
فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل ومفعول
وسبب وحال وصفة ولذا يحنث بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب
قبوله التخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة
بالاتفاق والحل ما سيأتي على ان دليله لايفيد الا عموم المعنى والكلام في العموم
الذي هو من عوارض اللفظ (والمصدر المنفي) كما في الصور المذكورة (وان
ثبت لغة) لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل (لايعم) كما لايعم المقتضى لكن
المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى
السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر
المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص (الا اذا تنوع) ذلك
المصدر فحينئذ تصح نية نوع دون نوع خلافا للقاضي ابي هيثم (كالمساكنة)
فانها لما تنوعت الى كاملة وهي ان يسكنا في بيت واحد لا بعينه وقاصرة
وهي ان يسكنا في دار واحدة صح نية الكاملة اذ قال لا اساكن فلانا ...

٦ لان الاكل اسم للفعل والمأكول محله والفعل لايكون بدون محله فثبت المحل مقتضى وحنثه بكل طعام لحصول المحلوف عليه فلا يكون من باب العموم منه
قلنا الحنث لحصول المحلوف عليه لا لعموم المقتضى فبطل الاستدلال منه

على انفهام الكامل من الاطلاق وان وقع على الدار بلانية (والخروج فانه
لمتنوع الى مديد ومختص وغيره صح نية المديد بخلاف مالو نوى في الاول
المساكنة في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان بعينه حيث لم تعمل
النية اصلا (هو الصحيح) لا ماذهب اليه صاحب الكشف ولا ماذهب اليه
ابو هيثم اما الاول فلما سيأتي ان نفي الحقيقة ينافي اثبات بعض الافراد وماذكر
في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لمتنوع الى نوعين
صح نية احدهما ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف واما الثاني فلان
النوعين المتنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا واريد الجنس من حيث تحققه
لا من حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما (الا اذا ظهر) استثناء عما بقي بعد
الاستثناء الاول يعني ان المصدر والغير المتنوع لا يعم الا اذا ظهر بان يقال مثلا
لا آكل اكلا ونوى اكلا دون اكل يصح (كالمذكورات) من الفاعل والمفعول
وغير ذلك فانها اذا اظهرت تعم ايضا فيصح تخصيصها ولما ورد ههنا ان
في هذه المسائل بحث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل
العموم اجاب عنه بقوله (والحنث بكل) اي بكل جزئي من جزئيات المصدر
والفاعل والمفعول ونحو ذلك في كل من الصور المذكورة لليمين (لوجود
المحلوف عليه) في تلك الجزئيات (لا للعموم) المنافي للاقتضاء ونفي نفس
الحقيقة (فان قلت لا شك في صحة قولنا ان اكلت او لا آكل الا خبزا او ان اغتسلت
الا عن جنابة ولا اكلم فلانا الا حال قيامه ولا اتزوج الا كوفية ولا اخرج
الا مكان كذا او زمان كذا والاستثناء فرع العموم فلولا العموم لما صح الاستثناء
(قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة للحذف
فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا آكل مثلا لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل
اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى مأكولا
دون مأكول او اكلا دون اكل فقد نوى مالا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل
شيئا او اكلا اذ يقصد به المتكلم عدم التعيين له هو معين عنده فاذا فسره
ببيان نيته فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قراءتي لا ريب فيه بالفتح
والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم ولذا صح
ان يقال بالرفع لا رجل في الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح نحو لا رجل
بل رجلان او رجال فاندفع ما ذكر في التلويح ان المصدر في قولنا لا آكل اكلا
للتأكيد وتأكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية

(وعلامته) اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام لتصحيحه ثلثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم وما اضمر لصحته عقلا وما اضمر لصحته شرعا وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته لفظا كحذف المبتدأ والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيدا قام وامثال ذلك ومن هذا القبيل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ماوراءه محذوفا او مضمرا ولما اختير ههنا مختارهم احتيج الى بيان علامة يتميز بها المقتضى عن غيره فقيل وعلامته اى علامة المقتضى (ان يصح به المذكور) اى يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا) اى يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقى منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكره ههنا لزيادة التوضيح (وشرطه) اى المقتضى (ان لا يلغى المذكور (عند ظهوره) اى ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة في اكثر نسخ الاصول فخر الاسلام في بيان العلامة فقيل في توجيهها ان لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله (اقول لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون المذكور لغوا غاية ما في الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق النكاح لان غرضه الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعنى قوله طلقها توكيلا محضا بالطلاق وليس ذلك في وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده في غيره جعلته شرطا لا علامة (و) شرطه ايضا (ان يصلح تابعا للمذكور) بان يكون المقدر ادنى من المذكور او مساويا له فان الشئ قد يستتبع مثله لا ان يكون

اعلى منه واصلاله ولهذا قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق لايقع الطلاق لان اليد لا تستتبع النفس (وقلنا الكفار لايخاطبون بالشرايع لان فروع الايمان لايستتبع الايمان (وقلنا اذا قال لعبده كفر عن يمينك لايثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا الى غير ذلك من الفروع (وهو) اى اقتضاء النص (كالدلالة) فى افادة الحكم قطعا واشتراك الثابت بهما فى الاضافة الى النص ولو بواسطة فان المقتضى مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق فى القريب فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس (الاعند المعارضة) فان دلالة النص حينئذ يترجح عليه لثبوته بناء على الحاجة والضرورة بخلافها

﴿ فصل ﴾

لما فرغ من الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدل بها بعض العلماء فقال (استدل بوجوه) آخر غير ماذكر (فاسدة) عندنا منها (مفهوم المخالفة) وهو ان يكون المسكوت عنه٩ مخالفا للمذكور فى الحكم اثباتا ونفيا ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطا منها ان لاتظهر اولوية المسكوت عنه بحكم اومساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم فى المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لامخالفة (و) منها (ان لايكون خارجا مخرج الاغلب) المعتاد مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم)فان الغالب كون الربائب فى الحجور فالتقييد به لذلك لالان حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه ومنها ان لايكون لسؤال سائل عن المذكور اوحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسئل هل فى الغنم السائمة زكوة فيقول فى الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيانه لمن له السائمة لاالعلوفة ومنها ان لايكون منظورا بجهالة المخاطب بان لايعلم وجوب زكاة السائمة ويعلم وجوب زكوة المعلوفة فيقول الرسول فى الغنم السائمة زكوة فان التخصيص حينئذ لايكون لنفى الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لايكون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل فى الغنم زكوة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخص الوجوب بالعلوفة لدليل يقتضى ذلك فيقال فى الغنم السائمة زكوة لئلا تخص قال الآمدى وبالجملة ان لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفى الحكم فى محل السكوت فهل يجب القول بنفى الحكم

٩ اى بدلالة النص يعنى ان شيئا من الاولوية والمساواة لو ظهر كان الحكم من المسكوت عنه باثباته لا دلالة النص هذا اذا لم يحتج الى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة لاتدرك باللغة واما ان احتيج اليها فبالقياس سعد

فى محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص اولا يجب وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد (فانه لو ثبت فبنقل) يعنى ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلى ولا مجال له فى اللغة فتعين انه لو ثبت ثبت بنقل (و) ذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الآحاد اذ (الآحاد متعارضة) فلا يفيد الظن لانها انما يفيده اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف ائمة اللغة فى كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك (ولا متواتر اوشبهه) ليحصل العلم او طمانينة الظن والا لما اختلف فيه ذلك الاختلاف (فلا مفهوم) مخالفة اصلا (قيل) فى وجه فساد الاستدلال بالمفهوم (لان الاثبات لم يوضع للنفى وبالعكس فلا يدل) احدهما (عليه) اى على الآخر اقول فيه بحث لان الخصم لا يدعى الوضع حتى يرد عليه كيف ولو ادعاه ابطل قوله بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيل المنطوق (وهو) اى مفهوم المخالفة (انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهو نفى الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كالماء فى حديث الغسل الذى سيأتى او العلم نحو زيد موجود ومنعه الجمهور وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية (لفهم الانصار عدم) وجوب (الاغتسال بالاكسال) وهو ان يجامع بلا انزال (من قوله عليه السلام الماء من الماء) اى الغسل بسبب المنى وهم من اهل اللسان فلولا ان التخصيص بالاسم يفيد نفى الحكم عما سواه لما فهموا ذلك (قلنا) بطريق القول بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل (من اداة العموم) وهى اللام فى الماء بمعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابتة من وجود منى بقرينة ورود الحديث فى غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفس (وهو) اى عموم الماء (صحيح) مسلم (لكن الماء لا يجب ان يكون عيانا البتة بل (قد يثبت عيانا) كالانزال (وقد يثبت دلالة) كما فى التقاء الختانين فانه لما كان سببا له اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه كالسفر والنوم (و) النوع الثانى مفهوم (الصفة) لا يراد بها النعت بل كل قيد فى الذات نحو سائمة الغنم ولى الواجد وضرب فى الزمان والمكان وغيرهما منعناه وقال به الشافعى ومالك واحمد والاشعرى (لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر (الشافعية) فلولا ان التقييد بالوصف يدل على نفى الحكم عما سواه لما تنفروا اقول قد وقع العبارة فى الاحكام والمختصر وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر الحنفية لان تنفر الشافعية لا يصلح

وبعض الشافعية كابن شريح والقاضى ابى بكر وامام الحرمين والغزالى على منعه
منه

والحاصل ان الحنفية يتنفرون ايضا بشهادة الرجوع الى الوجدان
منه

للاستدلال لجواز ان يكون التنفر لاعتقادهم ذلك وانما الالزام فى تنفر الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار (قلنا) لانسلم الملازمة بل النفرة (اما لتركهم على الاحتمال) وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل (اولفهم البعض) اى لفهم المعتقدين لافادته النفى عن الغير قصد ذلك النفى فى الصورة المذكورة فينفر عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفى الفضل عنهم (اولا نفها مه فى الجملة) ولو من القرائن وفى المقام الخطا بى المحض (و) النوع الثالث مفهوم (الشرط) وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى وبعض من لايقول به كالكرخى وابى الحسين البصرى وعبد الجبار من المعتزلة وابن الشريح من الشافعية (لان عدمه) اى عدم الشرط (يوجب عدم المشروط) والا لايكون شرطا (قلنا) ماذكرتم انما هو فى الشرط الاصطلاحى كالوضوء للصلوة و (هذا الشرط) الذى نحن بصدده (لغوى) وهو الذى دخل عليه حرف الشرط وهو لايجب ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة وانتفاء شئ منهما لايوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل (و) النوع الرابع مفهوم (الغاية) وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضى ابى بكر وعبد الجبار (لانها) اى الغاية (آخر) والا لاتكون غاية (فلو) لم يكن مابعدها مخالفا لما قبلها فى الحكم بل (دخل مابعدها) فى حكم ماقبلها (لاتكون) الغاية (آخرا) وهو خلاف المفروض والواقع (قلنا الكلام فى الآخر) نفسه (لا فيما بعده) يعنى سلمنا ان مابعد الغاية لودخل فى حكم ماقبلها لم تكن الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذلم يقل احد بدخول مابعد المرافق فى الغسل وانما النزاع فى نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق واعترض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان فى حكم مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عده من المفهوم اقول كونه مذكورا لاينافى عد حكمه من المفهوم كما فى الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ماقبل الآخر (وهذا) اى مفهوم الغاية (قد يعد من) قبيل (الاشارة) قال صاحب البدايع هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم ومن هذا هو احمل تلويح فى بحث المعارضة

(وترجيح)

والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه (و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء) فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر منكرى المفهوم (الدلالة) قولنا (لا فاضل الا زيد على) نفى كل فاضل سوى زيد و (اثبات كونه فاضلا قلنا هو) اى كونه دالا على ذلك انما هو (من خصوصية المقام) وهى كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسيأتى تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس مفهوم (انما) ذهب القاضى ابو بكر والغزالى وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر (فى الحصر) وان احتمل التأكيد (لقوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق) و) لقوله عليه الصلوة والسلام (انما الاعمال بالنيات) اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق (قلنا هو) اى الحصر لم ينشأ لا (من عموم الولاء والاعمال) اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلى موجب فينتفى مقابلة الجزئى السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان قيل لانسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافى ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق لجواز اشتراكهما فى الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفى الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له ولاء المثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له لايقال هذا انما يتم لو تغاير الولاآن بحسب الوجود وهو ممنوع لا يجوز ان يتغايرا بمجرد الاعتبار فان الشئ الواحد قد تعرض له اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع زيد وكله او بعضه سماع لعمرو ولانا نقول لا يجوز ذلك ههنا فانه وجودى لان اللام للاختصاص والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كما فى ملكية الدار لزيد فانه ظاهر فى الاستقلال اذ لا يشركه وغيرها غيره على تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم (العدد) وانما افاد التخصيص (لان التعميم) بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره (يبطل نص العدد) فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم فى موضعه (وفيه) اى التعميم (ما سبق) من جوازه انه هو (بعينه) لاسيما اذا كانت مفهومة من ذلك بدلالة النص فى حكم المنصوص كما سبق (لانه) اى لا بالعدد [illegible] حتى يرد ما ذكر من [illegible] ولا شك ان عدم التعرض لشئ ليس [illegible] (والمذهبان) اى القول بمفهوم العدد والقول بنفيه

(مروبان عن مشايخنا) فقول صاحب الهداية بعد حديث الفواسق
ولان الذئب فى معنى الكلب العقور فى انه يبتدئ بالاذى وكذا قوله العقعق
غير مستثنى لانه يبتدئ بالاذى فليس كغراب الجيف مع قوله فى جواب
قياس الشافعى السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال
العدد ناظر الى المذهبين (و) النوع الثامن مفهوم (الحصر)و يراديه
عرفا النفى عن الغير و يحصل بتصرف فى التركيب كتقديم ماحقه التأخير
من متعلقات الفعل والفاعل المعنوى والخبر وتعريف المسند والمسند اليه
والمراديه ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا
فى العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه
بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم
فى العرب وصديق خالد ولاخلاف فى ذلك بين علماء المعانى تمسكا باستعمال
الفصحاء ولافى عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق
زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيدان حصر الانطلاق على زيد الا ان اعتبار
ائمة الاصول لما غاير اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب
من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختاروا
ما اختاروه وان اختاره بعض قائلا (اذ لولاه) اى لولا الحصر (لاخبر عن
الاعم بالاخص) وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا فى مقام المدح العالم زيد
فظاهر انه لاقرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم
فلو فرض ان غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان العالم اعم من زيد
و بكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت
لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل حمله للجنس ولما صدق
عليه مع بقائه على العموم (فوجب حمله) لما صدق عليه بعد تخصيصه
بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا بحمله للمعهود الذهنى
(يعنى الكامل) المنتهى فى العلم الذى تصوره المخاطب وتوهمه وانت تعلم
فتخبر عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بانه زيد (قلنا اللازم) من الدليل
الذى ذكرتم هو (المبالغة) وهى غير مطلوبة (لا الحصر) الذى هو
المطلوب (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (ماقيل القرآن فى النظم
يوجب المساواة فى الحكم) يعنى ان عطف احدى الجملتين المستقلتين
على الاخرى على تشريك الثانية للاولى فى حكم متعلق بها نفيا او اثباتا

(قال)

قال به بعض اهل النظر (لان العطف) سواء كان بين المفردين او جملتين ناقصتين او تامتين (يقتضى الشركة) بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة فى مثل جاءنى زيد و بكر تثبت الشركة فى الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا فى قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة تجب بناء على هذا الاصل ان لا تجب الزكوة على الصبى كما لا تجب الصلوة عليه تحقيقا للمساواة فى الحكم لاشتراك الزكوة والصلوة فى العطف فوجب القول بالشركة فى الحكم (قلنا) المقتضى للشركة بينهما فى الحكم (ليس العطف بل افتقار المعطوف ونقصانه) فان الاصل فى كل كلام تام ان يستبد بنفسه و لا يشاركه غيره لان فى اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة فى الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها الى ماتم به فى الافادة فقد عدمت الضرورة فى التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دائرة مع الافتقار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فيحتاج اليه ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق و عبدى حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها فى حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تنجيزه او ذكر شرط له على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى و الدليل كون خبر الاول غير صالح لخبرية الثانى فان قوله طالق لا يصلح خبر العبدى فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعزة * طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التنجيز والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وعزة طالق يتعلق طلاق عزة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عزة تطلق واحدة عند الشرط بخلافها و ذلك لان قوله وعزة كان كافيا فى وقوع الثلث لو كان مرادا وحيث وجد الخبر فى الثانى دل على انه مراده دون خبر الاول فخبر الاول لما لم يصلح للثانى تعلق ايضا بالشرط (قول عصام و بين الجملتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع والتوابع كل ثان باعراب سابقه و يؤيده ما ذكرنا قوله

(* عزة) عينك مهمله نك فتحى وزاى معجمه نك تشديدى وتاء تأنيث ايله جميل نام بر رجلك قز ينك اسمى و بر شاعرلك معشوقيدر

الامام شمس الائمة ليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم انما ذلك في واو العطف (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيص العام بسببه) اى قصر العام اصطلاحيا كان اولغويا على سبب وروده او سبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافى عموم اللفظ ولايقتضى اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة بلا قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعي ومالك رحمهما الله تعالى باختصاصه به وبعض اصحاب الشافعي وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال السائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني وانه خصص من خصص (ذ ولاه) اى لولا اختص العام بالسبب (جاز تخصيصه) اى السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص اى فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد (و) ايضا لولاه (لم يكن نقله) اى نقل السبب (فائدة) فانه اذا عم السبب وغيره يكون نسبته اليهما سواء فلا تبقى في ذكره فائدة (و) ايضا لولاه (لم يطابق) الجواب (السؤال) لانه عام والسؤال خاص وكل منهما يجب نفى مثله عن الشارع (قلنا) عن الاول (يجوز دخول البعض) من الافراد في الحكم (قطعا) يعنى يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لايحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون السبب من تلك الافراد (و) قلنا عن الثاني (الفائدة) من نقل السبب (لا تنحصر فيه) اى في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه النصوص فائدة (و) قلنا عن الثالث (المطابقة) هى (الكشف لا المساواة) يعنى ان معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيصه) اى العام (بغرض المتكلم) اى المتكلم (يظهر كلامه غرضه) [illegible]

في العموم والخصوص (على ما يعلم من غرضه) وجعل ذلك الغرض
كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح او الذم لا يكون له عموم
لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم (قلنا هذا) فاسد لانه (ترك
موجب الصيغة بمجرد التشهي) من غير موجب يعتد به (وعمل بالمسكوت
عنه) وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل
بالمسكوت عنه فان العام يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل
بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة لمدح او الذم فان
المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع
احتمال ولاجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام (ومنها) اي من الوجوه
الفاسدة (حمل المطلق على المقيد مطلقا) اي سواء اقتضاه القياس اولا
كما ذهب اليه بعض الشافعية وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة
(او ان اقتضى القياس) كما ذهب اليه بعض آخر من الشافعية (لان القيد
لكونه وصفا زائدا (يجري مجرى الشرط) في ان انتفاءه يوجب انتفاء
المعلق به (فيوجب) القيد (النفي في المنصوص) بالنص (و) لما كان النفي
مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيوجب القيد النفي (في نظيره)
اي في نظير المنصوص ايضا بطريق القياس (قلنا) حمل المطلق على
المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي
بل (هو تعدية للعدم الاصلي) وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة
التقييد لما سبق في مفهوم المخالفة (و) الثاني ان هذا القياس (لابطال
الحكم الشرعي) الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا
(و) الثالث انه (قياس في مقابلة النص) وشرط القياس عدم النص على
ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد
وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز اثبات بالقياس اجزاء
المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد (فان قيل المطلق ساكت عن القيد غير
متعرض له بنفي ولا باثبات فيكون المحل في حق الوصف ساكتا عن النص
(اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم في الكل سواء وجد القيد اولم يوجد
ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات بالنفي ولا بالاثبات انه
لا يدل على احدهما بالتعيين قيل للخصم ان يقول المعدى هو وجوب
تقييد اجزاء المقيد ولما كان النص المطلق يدل على عدم وجوب

القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون فى ضمن المقيد اوغيره (اقول هذا الكلام مع مافيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه ان المسطور فى كتب الشافعية ان المطلق مادل على شايع فى جنسه وفسروا الشيوع بكون المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة وفسر هذا المعترض فى حواشي شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة فحينئذ لايجوز انيكون المعدى وجوب القيد لانه ينافى التداول والشيوع بالمعنى المذكور اذوجوب القيد ينافى امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليتأمل (ومن المباحث المشتركة) بين الكتاب والسنة (البيان) وهو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى مايحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات (قيل هو ايضاح المقصود (وقيل الدليل (وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق وابوعبدالله البصرى (والثانى اكثر الفقهاء والمتكلمين (والاول اكثر اصحابنا الا ان الامام ابازيد جعل اقسامه اربعة كما هو دأبه فى تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان وقال البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه (وفخر الاسلام ومن تبعه اعتبروا كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعى (قال فى التلويح لايخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ماهو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغى ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء اقول يؤيد شرط السبق مراد الاول قول فخر الاسلام وغيره من المشايخ ان هذه الجملة بجميع وجوهها تحتمل البيان فوجب الحاقه بها فان المتبادر منه ان المعرف هو البيان الذى يلحق الكتاب والسنة (والثانى حصرهم البيان فى الخمسة اوالاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء لما صح الحصر لكن السابق لايجب انيكون كلاما والالخرج بعض اقسام بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع

والمولى كما سيجيء ولهذا قلت (وهو اظهار المراد) سواء كان بالقول او الفعل
او السكوت لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهار ثمه لانا نقول دفع
احتمال المجاز والخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر (بعد) سبق
(ما) اى كلام او فعل (له) اى للبيان (تعلق ما به) اى بذلك الكلام او الفعل
فيشمل النسخ وبيان الضرورة بانواعها (قولا كان) ذلك البيان (او فعلا)
ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له
بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال (لبيانه عليه السلام
الصلوة والحج بالفعل) حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال (وقوله
عليه الصلوة والسلام (صلوا) كما رأيتموني اصلي (وخذوا) عني مناسككم
دليل بيانيته) اى بيان الفعل لانه هو البيان (ولامامة جبرائيل عليه السلام)
فانه عليه الصلوة والسلام بين مواقيت الصلوة للنبي عليه الصلوة والسلام
بالفعل حيث امه في البيت في اليومين (ولما سئل رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم قال للسائل صل معنا ثم صلى في اليومين في وقتين فبين له المواقيت
بالفعل (ولان) البيان عبارة عن اظهار المراد ولا شك ان (الفعل ادل)
من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجري فيها التخلف
والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة
الا يرى انه عليه الصلوة والسلام امر اصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا
ثم لما رأوه حلق بنفسه حلقوا في الحال فدل على ان الفعل ادل (قيل) الفعل
لا يكون بيانا لانه (يطول) اى يكون اطول من القول (فيتأخر البيان) اى لو
بين به لزم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز (قلنا) لا نسلم ان الفعل
اطول من القول اذ (قد يطول) البيان (به) اى بالقول طولا (اكثر منه) اى
من الطول الذي يحصل بالفعل (كهيئة الركعتين) فانها ربما بينت بالقول
ربما يستدعي زمانا اكبر مما يصلي فيه ركعتان (ولو سلم) ان الفعل اطول من
القول (فلا تأخر) اى لا نسلم لزوم تأخير البيان (للشروع فيه) اى في الفعل
(بعد الامكان) يعني انه لا تأخير للبيان انما يلزم اذا لم يشرع في الفعل عقيب
الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لا استدعائه زمانا
طال ومثله لا يعد تأخيرا كمن قال لاحد ادخل المصر فسار في الحال
فبقي في سيره شهرا حتى دخلها فانه لا يعد مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالمأمور

(ولو سلم) لزوم تأخير البيان لكنه ليس بممنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن
غرضا يعتد به واما التأخير الذي جوزناه (فلا يشار اقوى البيانين) وهو
الفعل لكونه ادل من القول كما سبق (على) ان تأخير البيان لا يمتنع مطلقا
وانما يمتنع اذا اخر عن وقت الحاجة ولاشك (انه لم يتأخر عن) وقت
(الحاجة) فيجوز وسيجيء توضيحه ان شاء الله تعالى (فاذا وردا) اى
قول وفعل صالحان للبيان (بعد مجمل) يحتاج الى البيان (فان اتفقا)
كما طاف عليه الصلوة والسلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر
بطواف واحد (و) ذلك لا يخلو اما ان يعرف السابق او يجهل فان (عرف
السابق) من القول والفعل (فهو البيان) لحصوله به (واللاحق
تأكيد) للسابق (وان جهل) السابق (فاحدهما) اى فالبيان احدهما
من غير تعيين (وان اختلفا) اى القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية
طوافين وامر بطواف واحد (فالقول) اى فالبيان هو القول لا الفعل
(تقدم) ذلك القول على الفعل (اولا والفعل ندب له) اى للنبي عليه
الصلوة والسلام ان فعله على طريق الندب له (اوواجب عليه) على وجه
يخصه ولايسرى وجوبه للامة وانما حملنا عليه لان الاعمال بالدليلين اولى
من اهمال احدهما (وهو) اى البيان على ما اختاره المحققون (خمسة)
بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة
الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشيء
الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة ووجه الضبط ان البيان اما
بالمنطوق اوغيره (والثانى بيان ضرورة (والاول اما ان يكون بيانا لمعنى
الكلام او للازمه كالمدة الثانى بيان تبديل (والاول اما ان يكون بلا تغيير
اومعه الثانى بيان التغيير (والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن اكده
بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما (فالثانى
بيان تفسير والاول بيان تقرير (اقول يشكل الحصر ببيان مجمل [illegible]
فانه خارج عن الاقسام الخمسة اللهم الا ان يراد بتفسير معنى عام كما مر فى المفسر
فحينئذ يدخل البيان الغير الشرعى فى بيان التفسير الاول (بيان تقرير
وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز) ان كان الكلام مؤكد حقيقة
نحو قوله تعالى * ولا طائر يطير بجناحيه * فان الطائر يستعمل فى غير معناه
[illegible] ولا يطير [illegible] (و) [illegible] (خصوص

ان كان المؤكد عاما فهو * فسجد الملائكة كلهم اجمعون * فان الملائكة
عام يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما
قوله اجمعون فبيان تفسير فان ماقبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان
قوله اجمعون تفسيرا لا انه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون
ان الحقيقة مرادة لان التفرق ليس المعنى المجازي اذلا وضع للاجتماع
ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله انت حر وقال عنيت المعنى الشرعي
(و) الثاني (بيان تفسير وهو ايضاح مافيه خفاء) من المشترك والمشكل
او المجمل او الخفي وتخصيص الشرع المجمل والمشترك بالذكر كبيان
النبي عليه الصلاة والسلام قوله تعالى * اقيموا الصلوة * بالقول والفعل
وبيانه عليه الصلوة والسلام قوله تعالى * وآتوا الزكوة * بقوله عليه السلام
* هاتوا ربع عشر اموالكم * وبيانه عليه الصلوة والسلام مقدار مايقطع
فيه ومحل القطع في قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما *
بقوله عليه الصلوة والسلام * لاقطع في اقل من عشرة دراهم * وبقطعه
يد سارق رداء صفوان من الرسغ وكبيان الرجل قوله انت بائن قوله عنيت به
الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة
معاني فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير العمل بوصل الكلام حتى يكون واقعا
[illegible] (و) الثالث (بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر) اي صدر
الكلام (باظهار المراد) من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان حكم الصدر
لايتناول بعض مايتناوله لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره
حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض (كالتخصيص)
فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعي وقد سبق في بحث العام (والاستثناء)
فانه بيان تغيير بالاتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم على ان
الاستثناء تغيير (والشرط) فانه بيان تغيير لا عند شمس الائمة وابي
زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذي سموه تقويم بيان تبديل ليس
بيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده للايجاب في الحال
الى التعليق اي الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولاحكم للكلام في قدر
المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع
للحكم لا اظهار حكم اخر [illegible] قلنا الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه
وهو رفع الحكم عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان [illegible]

فرق بطريق آخر كما سيجئ (و) اما (النسخ) فانه وان لم يكن تغييرا
بل هو ابطالا بالنسبة الينا لكنه عند الله بيان نهاية مدة الحكم فسمى بيان
تبديل للجهتين (والصفة) نحو اكرم بنى تميم الطوال فيخرج القصار والحال
الملحق بها (والغاية) نحو اكرمهم الى ان يدخلو فيخرج الداخلون (وبدل
البعض) نحو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ❊
فيخرج غير المستطيع (واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير
لاطراد تغييرها والا فلا حصر فيها لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه
قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حر ان كلمت
فلانا ان شاء الله تعالى فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها
الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى فى حق الابطال كما صرح به فى تلخيص
الجامع (و يجوز تأخير) بيان (التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا) عن
وقت (الحاجة دون تغيير) فان تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان
تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال
(وما روى عن بعض الاصحاب من وضع العقالين فى آية الخيطين قبل
نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل على نفل الصوم ووقت الحاجة وقت
فرض الصوم واما تأخيره عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا ٦ وقيل
يمتنع مطلقا وقيل يمتنع فى الظاهر اذا اريد به غيره لا فى المجمل وقيل يجوز
فى المجمل و يمتنع فى غيره لكن انما يمتنع تأخيره هو البيان الاجمالى كان يقال
هذا العام مخصوص او سيخص ويجوز تأخير التفصيل بعد قران البيان
الاجمالى (والمختار عند مشايخنا جوازه اجمالا وتفصيلا فى بيان التقرير
والتفسير وامتناعه فى بيان التغيير باقسامه (وفائدة الخطاب على تقدير تأخير
البيان العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات
بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شئ ما اصلا . فى جوازه فى التقرير
والتفسير قوله تعالى ❊ ثم ان علينا بيانه ❊ حيث اريد به التفسير لا التغيير
لانه جار على بيان مشكل عند عليه الصلاة والسلام من معانيه ولان البيان
فى اللغة الايضاح ولا يضاح فى التغيير فلا يحمل عليه مصدقه ولانه مراد
بالاجماع فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفى التقرير بمعنى التفسير دل وللى
(ا) فى قوله فى عهده وهو عليه الصلاة والسلام لم ينكر عن يمينه
و [illegible] وجب النبى عليه الصلاة والسلام تكبيرا معينا دل قال

٦ كالنكرة المراد بها معين وكان للتخصيص وكبيان الاسماء الشرعية من الصلوة والزكوة وكبيان النسخ فيكون اربعة اقسام ـه

٩ فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه هو البيان التفصيلى وتأخيره جائز عند ابى الحسين لا الاجمالى قلنا المذكور فى الآية مطلق فالتقييد بلا دليل غير جائز قيل لو صح هذا يلزم صحة التأخير عن وقت الحاجة ايضا ـه

فلم ش او يكفر ثم لما اشترط الاتصال في بيان التغيير وكان التخصيص
تغييرا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فانه عنده بيان محض فيجوز تأخيره
استدلالا بوجوه ثلاثة (الاول ان قوله تعالى * ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة *
يعم الصفراء وغيرها، ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة (الثاني
انه تعالى قال لنوح عليه الصلوة والسلام * فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك الا من سبق عليه القول * والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص
بقوله انه ليس من اهلك (الثالث انه تعالى قال * انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم * فلما سمعه ابن الزبعرى قال لرسول الله عليه
الصلوة والسلام اليس قد عبدت الملائكة قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى
عبدوا المسيح و بنو مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى * ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون * يعني عزيرا وعيسى والملائكة
وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله (وبيان البقرة تقييد)
للمطلق لا تخصيص للعام وفيه كلام (فيكون) نسخا لما سيأتي لان تقييد
المطلق نسخ فلا يضره التراخي بل يلزمه والى ردا ثاني بقوله (والاهل
لم يتناول ابن نوح) لان المراد بالاهل اهل الايمان ولاشك ان من لا يتبع الرسول
لا يكون اهلا له بهذا المعنى لا انه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه
ليس باهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول
منقطعا (ولو سلم) ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة
(فقد اخرج) الابن (بالاستثناء) بقوله الا من سبق عليه القول لان الاستثناء
حينئذ يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي وحينئذ معنى قوله
تعالى انه ليس من اهلك اي ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول
فالاضافة للعهد والى ردا ثالث بقوله (وما) في قوله تعالى (انكم وما تعبدون)
(لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة) حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده
ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز او التغليب لا انه خص بقوله * ان الذين سبقت لهم
منا الحسنى * الآية (لا انهم) يعني ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة
(خصوا) تخصيصا (متراخيا) حتى يلزم جواز تراخي التخصيص فيلزم
تراخي المغير (اما التخصيص وقصر العام على بعض متناوله) ولم يقل
بعض افراده ليتناول الجميع ونحوه (ما لزم) خرج به القصر بالعقل والعادة
ونحو ذلك فانه وان كان يسمى تخصيصا في العرف لكنه لا يكون مغيرا

مطلقا كما سبق فى بحث العام والمقصود ههنا تعريفه (مستقل) خرج به الاستثناء والشرط ونحوهما كما مر فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا فى اصطلاحنا (موصول) للعام فى النزول والورود (حقيقة) وهو ظاهر (او حكما للجهل بالتاريخ) فانه اذا جهل يحمل المخصص على مقارنته للعام فخرج به المفصول المتراخى فانه نسخ (ويجوز التخصيص بالعقل) وضع المظهر موضع المضمر لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق على ما سبق وانما جاز به خروج الواجب عن نحو * الله خالق كل شىء وهو على كل شىء قدير * لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته تعالى (فان قيل البيان مؤخر والعقل ليس كذلك وايضا لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع (قلنا الواجب تأخر صفة مبينيته لا ذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم او رفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب (و) يجوز التخصيص (بالعادة) يعنى ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متناولات اللفظ العام تخصصه به استحسانا نحو ان يحلف لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذى يباع فى السوق ويكبس فى التنانير (وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية (لنا ان الكلام للافهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا فينصرف الكلام اليه (و) يجوز ايضا (بنقصان بعض الافراد) فيكون البعض اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى كذا لا يقع على المكاتب (او زيادته) كالفاكهة لا تقع على العنب (لا قياس) يعنى لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قصدا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه فى بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان المخصص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به والقياس يكون ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه (ولا الاجماع) لان زمن الاجماع متراخ والتخصيص مع التراخى وان وقع ذلك صورة فهو نسخ مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة (و) يجوز التخصيص (بالكتاب [illegible]) [illegible] عند القاضى ابى بكر [illegible] ذ [illegible] تقدمه [illegible] يحمل على المقارنة [illegible] فى [illegible]

اذا اتصل العام بالخاص المتأخر اذ لو تراخى كان ناسخا و يبقى العام فى الباقى قطعيا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعى ومالك رحمهما الله تعالى يخصصه الخاص تقدما او تأخرا او جهل التاريخ (و) يجوز التخصيص بالكتاب (للسنة) لقوله تعالى * ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ * والسنة من جملة الاشياء (و) يجوز التخصيص (بها) اى بالسنة (لهما) اى للكتاب و السنة اما التخصيص بالسنة للكتاب فقيا اذا كانت السنة متواترة اومشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب او جهل التاريخ لانه حينئذ يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبر واحد فلا يعتبر لانه لايعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم تقدمها نسخها العام وان علم تراخيها و نسخ العام فى قدر ما تناولاه (واما التخصيص بالسنة للسنة فكالتخصيص بالكتاب للكتاب (واعلم ان السنة كما سيأتى ان شاء الله تعالى تتناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير ايضا (اما الاول فكالوصال فى الصوم بعد نهى الناس عنه واما الثانى فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام بيان الضرورة (واما الاستثناء) لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية فى المتصل والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات فى المنقطع ولذا قسم الى قسمين فقيل (فمتصل ان منع) ذلك الاستثناء (بعض ما يتناوله صدر الكلام) احتراز عن الاستثناء المستغرق (عن دخوله) اى دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع (فى حكمه) اى حكم صدر الكلام وانما قال ان منع ولم يقل ان اخرج كما فى عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ به وافهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به اولى وابلغ فى (بالا واخواتها) متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام على بعض ما يتناوله من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك (فان قيل استثناء المكيل والموزون والمعدود من الدراهم مثلا صحيح عند ابى حنيفة وابى يوسف ويطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر الخارج (قلنا القياس ان لا يصح كمحمد استحسنا وقالا المقدرات جنس واحد وان كانت اجناسا صورة لانها تثبت فى الذمة ثمنا و تعددت التى لا تتفاوت كالمقدرات فى ذلك (وهو)

اى الاستثناء (تكلم بالباقى بعد الثنيا) اى المستثنى يعنى انه استخراج صورى و بيان معنوى اذ المستثنى لم يرد اولا نحو قوله تعالى ﴿ فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما ﴾ والمراد تسعمائة وخمسين سنة وسقوط الحكم بالمعارضة ولو بوجه حالى انشائى فلا يتصور فى الاخبار عن الخارج لاسيما من الماضى وفى العدد كقوله تعالى (وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ) فمعناه ليس له ذلك عمدا لا ان له ذلك خطأ لحرمته بناء على ترك التروى ولذا وجب الكفارة والشافعى رحمه الله تعالى حمله على المنقطع (قلنا لانسلم صحته فى المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولامقتضى للعدول عنه (فان قيل المثل الجزئى لايثبت القاعدة الكلية (قلنا هو شاهد لامثال قال (الشافعى) الاستثناء (من النفى اثبات و بالعكس لكلمة التوحيد) فان الاجماع قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو من الدهرى ولا يحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفى اذ لا توحيد فى نفى اله سواه اذا لم يحكم بثبوته (وللاجماع عليه) اى على انه من النفى اثبات و بالعكس (قلنا) فى الجواب عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفى (بالعرف الشرعى) لا الوضع اللغوى الذى كلامنا فيه وما يندفع به يقال ان المقدر فيها ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة (و) قلنا فى الجواب عن الثانى (مرادهم) اى مراد اهل الاجماع بالاثبات فى قولهم الاستثناء من النفى اثبات (عدم النفى و بالعكس) اى مرادهم بالنفى فى قولهم الاستثناء من الاثبات نفى عدم الاثبات اطلاقا للخاص على العام (ولو سلم) ان المراد بالاثبات والنفى حقيقتهما (فمعارض) ذلك الاجماع (بمثله) اى باجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقى بعد الثنيا (فالتوفيق بينهما انه تكلم بالباقى بوضعه و نفى و اثبات باشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهم قصدا بل لازما من كونه كالغاية المنهية موجود بالعدم و بالعكس يكون فى ذلك مقام لادخل و به يندفع ان الاشارة فوق المفهوم وكيف يصح انكاره ثم الاعتراف به (وشرطه) اى الاستثناء (ان يكون) الاستثناء (من وجه الصيغة قصدا) لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظى فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (ولذا) اى لاشتراط كونه من وجه الصيغة قصدا (لا يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار فى التوكيل بالخصومة)

بان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار اوعلى ان لايقر عليه وذلك
لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لالانه من الخصومة
ولذا لايختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لاقصدا فلا يصح استثناؤه
وجوزه محمد امالتناولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا٣ اذالمهجور
شرعا كالمهجور عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لامفصولا
امالعمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسالمة لايتناولها الخصومة
فصح بيان تقريره وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لايكون الاستثناء
على حقيقته (وكذ الانكار) يعني انه على الخلاف ايضالكن على الطريق
الاول لمحمد رحمه الله تعالى لان مجازها شامل لهما لاعين شئ منهما فصح
استثناء احدهما لاعلى الثاني اذليس عملا بالحقيقة بوجه ولايصح عندابي
يوسف رحمه الله تعالى لالدليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة فيكون
استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتي (في الاصح) احتراز عما قيل
لايصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها اما عينه اومجاز يتبعه ولا تبع
مع عدم المتبوع (ويستثني الاكثر) من الباقي نحو انت طالق ثلاثا الااثنين
(خلافا لابي يوسف) فانه يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاءني القوم
الافلانا كان بيانا للجائين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء
القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية لافرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم
بالحاصل بعد الثنيا فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شئ يصير متكلما به
(لا الكل) عطف على الاكثر (بلفظه) نحو عبيدي كذا الاعبيدي
(او بمساوي مفهوما) نحو اماءي كذا الامماليكي فان كلا منهما باطل
لاقتضائه مغايرة المستثنى منه ولانه لما لم يبق شئ بعد الاستثناء لم يجعل متكلما
بما بقي فيبقى الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء
نحو عبيدي كذا الا [illegible] وفلان وفلان ولاعبيدله سواهم حيث احتمل الكلام
في نفسه بقاء بعض الافراد (الا اذا عقب) الكل المستثنى (بما يخرجه
عن ذلك) نحوله علي ثلثة الاثلثة الا اثنين حيث يلزم اربعة) لوقوع
الاثنين في درجة الاثبات لكونهما مستثنيين عن ثلثة هي في درجة النفي
لكونها في محل الاستثناء عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلثة الا اثنين
المستثنى من ثلثة هي في درجة الاثبات يبقى اثنان فجمعهما مع الاثنين
الاخيرين فيحصل اربعة (واذا تعقب) الاستثناء (الجمل المتعاطفة

٣ فيدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار سعد

لان استثناء الانكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطالها سعد

يعني لو وكل بالخصومة واستثنى الانكار لايجوز عندابي يوسف سعد

ينصرف) الاستثناء (الى) الجملة (الاخيرة) لان الرجوع اليها متحقق
على التقديرين والى غيرها محتمل مع ان حكم الاولى بكما لها متيقن
وانقطاع بعضه بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط
والمتحقق المتيقن اولى بالاعتبار والشافعي صرفه الى الكل لان الجمع
بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ماقبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه
بالاتفاق فكذا هذا (قلنا لانسلم المساواة مطلقا لجواز ان يكون
للاستقلال دخل في منع الصرف مثاله آية القذف فان قوله تعالى (الا الذين
تابوا) منصرف عندنا الى قوله تعالى ❊ واولئك هم الفاسقون ❊ حتى ان
فسقهم يرتفع بالتوبة ولا تفيد التوبة قبول شهادتهم الى ردها من تمام الحد
وعنده منصرف الى قوله تعالى ❊ ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ❊ حتى ان
التائب تقبل شهادته عنده (و) الاستثناء (منقطع ان لم يكن كذلك) اى
ان لم يمنع بعض ما يتناوله الصدر عن دخوله في حكمه ولا بد فيه بعد التعلق
بالصدر من المنافاة بين الطرفين باحدوجهين لكون الا فيه بمعنى لكن
امابالنفي او الاثبات نحوماجاءني القوم الا حمارا او الا زيدا اذا لم يكن منهم واما
بعدم الاجتماع نحومازادالامانقص ومانفع الامامر بخلاف نحوماجاءني زيد
الاان الجوهر الفرد موجود ٢ (واما التعليق فيمنع العلية) و يلزمه منع الحكم
ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء علته لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيد
بالشرط مثل ان دخلت الدار لم يقع الطلاق بل تعلق ايضا فعند بيع علية
لانه داخل عليه ... قصد ... هي المذكورة دونه حتى ان المعتبر
من الحكم ما هو ... الشرط والجزاء ... الجزاء وحده فان مضمون الشرطية
ايقاع الحكم على تقدير وقوع الشرط ... مطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنعها
من اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لا تنعقد علة فان تاثير التصرف
الشرعي ... امور الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل كما ... بعدم
الاهلية والمحلية لا ينعقد ... كالبيع من المجنون وبيع الخمر فكذا بعدم
الاتصال بالمحل من قبل ... كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال
لاجنبية ... فلما كان مرجو الوصول بوجود الشرط والانحلال
التعليق ... ان يصير سببا ... الشرط و ...
الشرط ... موقوف على وجوده ...
واذا كان التعليق ... (...) وجود (...) هو (...

(وجود)

٢ فالطلاق معلوم
قبل دخول الدار
وهذا بالاتفاق لكنهم
اختلفوا في ان عدمه هو
العدم الاصلي الذي
كان وجود التعليق
والاستمرار مضاف
الى وجود الشرط كما
هو مذهبنا وعند
الشافعي عدمه ثابت
بالتعليق مضاف الى
عدم الشرط فعدم
الحكم عند عدم
الشرط حكم شرعي
مستفاد من نص التعليق
عنده وعدم اصلي غير
ثابت بهذا النص وهو
ساكت عنه فعدم
جواز نكاح الامة عند
الطول عدم اصلي
ليس بمستفاد من نص
قوله تعالى فمن لم
يستطع انه يثبت جواز
نكاحها عندنا بعموم
نص (فانكحوا ما طاب
لكم من النساء (فان
قلت كيف العمل
بعمومات وحل ٤

وجود (الشرط) لان المانع حينئذ ينتفى (فجاز) اى اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز (التعليق) اى تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق والعتاق ونحو ذلك (بالملك) بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت امرأة فكذا او بان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر او قال ان اشتريت عبدا فكذا لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود العلة لا مطلقا فحين وجود الملك وهو الشرط وجدت العلة بزوال مانعها وقال (الشافعى) التعليق (يمنع الحكم) بمعنى انه لو لا التعليق لكان الحكم ثابتا فى الحال اذ لا يؤثر التعليق فى قوله انت طالق بمنعه عن الوجود وانما يؤثر فى حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر ان اثر التعليق فى منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار فى البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب و يتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر فى منع ثقله الذى هو سبب السقوط بل فى حكمه وهو السقوط (قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذى هو النسبة التامة وقد منعه التعليق فلا يتصور عليته بمجرد وجوده للفصى واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثبات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدى الى القمار فكان القياس ان لا يجوز البيع معه كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لا خبرة له فكان ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها وهى تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كى لا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب وجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعلية (ومرادها) اى العلية (زمان التعليق فلم يجز) اى اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز (التعليق بالملك) لان وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلو وجدت العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف (ومبناه) اى مبنى النزاع بين الشافعية (ان المعلق) بالشرط (عندنا) هو (لايقاع) اى ايقاع الطلاق

٤ المطلق على المقيد بالشروط واجب قلت لا اسلم انه مطلق بل مقيد فان المطلق من قبيل الخاص لا شمول فيه ولا تعيين سعد

والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة (و) المعلق (عنده الوقوع) اى وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ علة والحق لنا اما اولا فلان من حلف لايعتق لايحنث بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا فلا جماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح التحقيق فى الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيدله بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء اذا كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية (وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ لشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر (فمردود بان ماذهب اليه الميزانيون لايخالف كلام اهل العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة فى العلوم والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثانى وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء (وذكر مشية من لايظهر مشيئته) نحو ان شاءالله تعالى وان شاء الملك وان شاء الجن ونحوذلك (ابطال) لحكم الكلام (عندابى يوسف) فانه قال ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه على خلاف سائر التعليقات فان التعليق بالشروط وان كان اعداما للحال ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولاطريق للوقوف على هذه المشيئة فيكون التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا (و) ذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته (تعليق) لحكم الكلام (عند محمد) نظرا الى صيغة الشرط (ويروى العكس ايضا) وثمرة خلاف تظهر فى مواضع منها انه اذا قدم المشيئة فقال ان شاء الله تعالى انت طالق فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم او اخر حرف الفاء وغيره وعند من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقى الطلاق من غير شرط ومنها انه اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدى كذا ثم قال لها انت طالق

ان شاء الله فعند القائل بالابطال لايكون يمينا فلايحنث وعند القائل بالتعليق يكون يمينا فيحنث (اقول ينبغي ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي ان تصح هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغي ان لا تصح (واذا دخل الشرط على الشرط) بان يذكر اولا عاطف بينهما (يقدم) الشرط (المؤخر) ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له سواء (تأخر الجزاء) عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الاول ح يلغو ولا يلغى كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع جزائه جزاء للثاني مقدما عليه وفي مثله لايحتاج الى الفاء فصار كانه قال ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر (او تقدم) الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فالتقدير ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ما سبق وتقديم الثاني اولى لانه غير متصل بالجزاء (واذا تخللهما) اي الشرطين (الجزاء) اي دخل الجزاء بين الشرطين (كان) الشرط (الاول) شرطا (للانعقاد) اي لانعقاد اليمين (و) كان الشرط (الثاني) شرطا (للانحلال) اي انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امرأة فهي كذا ان كلمت فلانا فتزوج امرأة قبل الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام لا التي بعده لان الشرط الثاني لحق اليمين وما كان كذلك لايكون شرطا للانعقاد والا لايكون ما فرضناه يمينا يمينا لانه الكلام التام المستقل المنعقد بشرط فتعين ان يكون شرطا للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد فصار غاية لليمين

فاذا كلم انحلت فالتي تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين فلا تطلق والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها قبله واليمين باقية فتطلق (واذا تعقب) الشرط (الجمل المتعاطفة) اي جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق وعلى حج ان فعلت كذا (ينصرف) الشرط (اليها) جميعا لان حق الشرط التقدم كما هو المذهب المنصور فاذا تأخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فيكون في حكمها في النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه التأخير (واذا تقدمها) اي الشرط الجمل المتعاطفة (يتعلقن) اي تلك الجمل (به) اي بالشرط للمشاركة المذكورة (واذ توسطت) اي المتعاطفة (بينهما) اي بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق وعبده حر وعليه الحج ان كلمت فلانا ولا نية له (تضم) الجملة (الوسطى الى) الجملة (الاولى) في التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقدم الشرط على الجزاء كما سبق فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الالغاء (لاذ قدم الاولى) اي اولى الجمل الواقعة جزاء (عليه) اي على الشرط يعني اذا قال لامرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا كلم طلقت لاغير والعتق والحج يجب بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذ جعلناه مضموما الى الشرط الاول يحتاج الى التقديم والتأخير واضمار الفعل فيجعل كانه قال لامرأته انت طالق ان كلم فلانا وعبده حر ان اكلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير بقي نظم الكلام ويستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان هناك امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج لزيادة وتغيير نظم الكلام (و) الرابع (بيان ضرورة) اي بيان يقع للضرورة فيكون من قبيل اضافة الحكم الى السبب (وهو نوع توضيح بما لم يوضع له) اي للتوضيح (منه ما هو في حكم المنطوق) للزومه عنه عرفا (كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث) فان بيان نصيب احد الشريكين بيان لنصيب الآخر بالضرورة (ومنه السكوت لدى الحاجة) الى البيان (بان يدل عليه) اي على كون السكوت بيانا (حال المتكلم) اي الذي من شأنه التكلم في الحادثة لا انه المتكلم بالفعل فان السكوت ينافيه (كسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه) من قول او فعل لم يسبق تحريمه فانه

يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ماشاهده عليه الصلوة والسلام من معاملات كان الناس يتعاملونها ومأكل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لايجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس على محظور (و) سكوت (الصحابة عن تقويم منفعة البدن في (ولد المغرور) وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق (و) سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن (في زوجته) اي المغرور روى ان رجلا من بني عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرجع ذلك الى عمر رضي الله تعالى عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي لاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة الولد فعل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لاتضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضوع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا الحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة رحمه الله تعالى (و) سكوت (البكر البالغة) فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال (و) سكوت (الناكل) فانه جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا به لحال في الناكل وهي انه امتنع عن اداء مالزمه وهو اليمين مع القدرة عليه فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لايظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الااذا كان محقا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة ان حلف ولاتكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه (و) سكوت (الشفيع) عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لحال في الشفيع وهي ان العادة تقتضي بان من لايرضى بمثل هذه التصرفات يظهر الرد على المتصرف وينازع معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم (و) سكوت (المولى حين رأى تجارة عبده) فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال في المولى وهي ان العادة ايضا تقتضي بان من لايرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر النهي ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع (وتقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لايخفى على ارباب الفهم (ومنه ما ثبت ضرورة اختصار الكلام نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر) جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعي المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لان العطف لم يوضع لبيان

بل للمغايرة قلنا هو مقتضى القياس لكنا استحسناه بالعرف والا ستدلال فان ارادة التفسير بالمعطوف وعميزه عينه متعارفة فى نحو مائة وعشرة دراهم للايجاز حتى يستهجن ذكره فى العربية و يعدتكرارا وكذامائة ودرهم وعطف كل غيرعدد اذا كان مقدارا لانه يثبت فى الذمة فى عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف له على مائة وثوب فضلا عن نحو وعبد فانه لايثبت فى الذمة فيها ولان المعطوفين كشئ واحد كالمضافين واذا لم يجز الفصل بينهما الابالظرف فكمايعرف المضاف اليه مضافه يعرف المعطوف عليه اذا صلح كما فى المقدار (و) الخامس (بيان تبديل وهو النسخ) ولابد من الكلام فى تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول فى تعريفه (وهو) لغة التبديل واصطلاحا (ان يدل على خلاف حكم شرعى دليل شرعى) يعمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وتقريرا فخرج دلالة الدليل الشرعى على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلادلالة دليل شرعى وكذانسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام الاهم الا ان تدرج الاحكام اللفظية كصحة التلاوة فى الصلاة وحرمتها على الجنب ونحوه وخرج دلالة عدم الاهلية كالموت والجنون على عدمه (متراخ) خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر الينا وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان محض فى علم الله تعالى المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل فى علمنا باطلاقه الظاهر فى البقاء والبحث الثانى فى جوازه (و) هو (جائز عقلا) اما اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى غنى عن العالمين فظاهر لانه يفعل مايشاء و يحكم مايريد ولايسئل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا على ماعليه الجمهور فلجواز اختلاف مصالح العباد باختلاف الاوقات وعلم الخبير القدير به وان كان غنيا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة والازمان ففى ذلك حكمة بالغة لابداء كما فى الاحياء والاماتة (و) جائز (نقلا) لان الاستمتاع بالاخوات والجزء كان حلالا فى زمن آدم عليه الصلوة والسلام ثم نسخ فى سائر الشرايع ولان الختان كان جائزا فى شرع ابراهيم عليه السلام

ثم وجب في شريعة موسى عليه الصلوة والسلام ولان الجمع بين الاختين كان جائزا في شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر الشرايع (فان قيل كل منها رفع للاباحة الاصلية (قلنا الاباحة فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت احكاما شرعية (خلافا لغير العيسوية من اليهود) فانهم انكروا الجواز ففرقة عقلا وفرقة نقلا اما الاول فلان النسخ اما لحكمة ظهرت فيكون بداء اولا لها فيكون عبثا وكلاهما على الله محال (قلنا ان اريد بظهور الحكمة تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء وان اريد تجدد العلم بها اخترنا الثاني ولا عبث انبوتها واما الثاني فلنقلهم عن موسى عليه الصلوة والسلام ان لا نسخ لشريعته وعن التورية تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض (قلنا لا نسلم انه قوله وانه متواتر ولا نسلم انه ثابت في التورية النازلة على موسى عليه السلام ونبوته فيما في ايديهم لا يكون حجة لانه محرف واذا اختلفت نسخها كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا به على النبي عليه السلام واو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم (و) هو (واقع) لما سبق في الجواز نقلا (خلافا لابي مسلم) الاصفهاني (ولم يرد) بانكار وقوعه (ظاهره فانه لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابي مسلم) وذلك لان الظاهر منه امر ان الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى ما ننسخ من آية والثاني انكار ارتفاع الشرايع السابقة بشريعة محمد عليه الصلوة والسلام وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما الصلوة السلام بشرا بشرع محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا (قلنا لا نسلم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا اومقررا اومبدلا لبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فذلك التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع وفي عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى المبحث الثالث في محل النسخ (ومحله حكم) احتراز عن الاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل

بخلاف الاخبار عن حل الشئ اوحرمته مثل هذا حلال وذاك حرام (شرعى) خرج به الاحكام العقلية والحسية فانها لاتقبل النسخ (فرعى) خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقائد (لم يلحقه) اى ذلك الحكم (توقيت) اى تعيين من الوقت (ولا تأبيد) اى دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا لاتوقيتا (قيداحكم) صفة توقيت وتأبيد (نصا) نحو الصوم واجب مستمرا ابدا فان نسخه لايجوز اتفاقا (واختلف فى غيره) وهوامران الاول ان لايكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا او الى كذا فان الفعل يعمل بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على جواز نسخه خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضى ابى زيد والسرخسى ومن تبعهما (الثانى ان يكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم ظاهرا لانصا نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل فى العمل والمختار فى التنازع اعمال الثانى فيكون ابدا قيد الجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعد لاعندهم للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لاينافى عدم ابدية التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما كما ان تقيده بزمان يجامع عدم تقييد التكليف به نحو صم غدا فات قبله اونسخ اليوم وللمتأخرين ان ورود النسخ على الصوم الدائم والموقت يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه بنا فيهما وعلى وجوبه يستلزمه لانه اذا لم يجب جازتركه فلم يدم فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة نقيض كل لازم للزومه فيكون مبطلا لخصوصية التأبيد كما فى تأبيد الوجوب بعينه ﴿ المبحث الرابع فى شرط النسخ ﴾

وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل ﴿ اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفى من الشافعية والجصاص وابى زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهوان يمضى بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدرله شرعا ولايكفى مايسع جزأمنه فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضى ذلك القدر فى محل النزاع وبناؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لكفايته مقصودا تارة كما فى انزل المتشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف

(كون)

كون العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتمالة السقوط دونه وعندهم
عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ بيان انتهاء مدته
فلو نسخ قبله كان بداء (لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس
من الخمسين قبل التمكن من الفعل لامن عقد النبي عليه الصلوة والسلام وهو
الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهم لاينكرون المعراج بمعنى الاسراء
الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث
مشهور متلقى بالقبول لايمكن انكاره كالمتواتر فيكون حجة عليهم المبحث
الخامس فى الناسخ (ويجرى النسخ بين الكتاب والسنة مطلقا) يعنى
يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب
فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث والثانى
نحو قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها * ولا خلاف
فى صحة هذين القسمين (وخالف الشافعى فى المختلفين) اى نسخ الكتاب
بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه (الاول انه مطعنة
للطاعن فانه يقول خالف مايزعم انه كلام ربه والثانى انه تعالى قال
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها * والسنة دونه وليست
من لدنه تعالى (والثالث انه عليه السلام قال تكثر لكم الاحاديث من بعدى
فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث وهو
دليل على رده عند المخالفة (والرابع انه قال (قل مايكون لى ان ابدله من تلقاء
نفسى) فلو نسخ لبدل (والجواب عن الاول ان طعن الطاعن لاعبرة به كيف
وانه فى نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان المصدق يتيقن
ان الكل من عند الله والمكذب يطعن فى الكل عن جهله (وعن الثانى
ان المراد والله اعلم خيرية الحكم او مثليته فى حق المكلف حكمة او ثوابا كسورة
الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولا شك ان السنة ايضا من لدنه تعالى لانه لاينطق
الا بالوحى سيما اذا لم يبينه على الخطاء (وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح
لانه مخالف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به
حديث لايقطع بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم منى فالمراد
فاعرضوا ذلك الحديث الذى لاتعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه فردوه
لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم
فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تأخر عنه وجب ايضا
رده لانه لايصلح لان ينسخ به الكتاب (وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع

لفظ لم ينزل مكان ما انزل ولو اريد التبديل فى المعنى فالسنة ايضا من عنده تعالى وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه عليه السلام (وعلى الثانى بوجهين) الاول انه مطعنة للطاعن كما سبق والثانى انه تعالى قال ﴿ وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ﴾ فلا يكون ما جاء به رافعا (والجواب عن الاول كما سبق فى الاول عن اول الاول وعن الثانى ان المراد بالتبيين التبليغ ولو سلم فالنسخ بيان امد الحكم ولو سلم فيدل على ان النبى عليه الصلاة والسلام مبين فى الجملة ولاينافى كونه ناسخا ايضا (والاجماع لاينسخ) شيئا (ولاينسخ) بشئ لان الاجماع بعد عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لكفايته فى عهده ولانسخ بعده واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم فى زمن ابى بكر رضى الله تعالى عنه فلسقوط سببه لا بالاجماع (وكذا القياس) يعنى انه لاينسخ ولاينسخ لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ فى الحقيقة نصه لانفسه على انه لانسخ بعده عليه الصلاة والسلام كما سبق والعبرة فى عهده عليه الصلوة والسلام بالنص وان وجد القياس (والناسخ) اى الحكم الذى يفيده الناسخ يجوز ان يكون اخف من المنسوخ بالاتفاق (وقد يكون اشق منه فى الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعى فانهم قالوا يجب ان يكون مثله او اخف لقوله تعالى ﴿ نأت بخير منها او مثلها ﴾ (قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان تكون المصلحة فى النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون فى عكسه وسمعا ان كل من عليه الصيام كان فى ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان حلالا فى الابتداء ثم نسخ ولاشك ان الحرمة اشق من الاباحة (ولاينسخ المتواتر) كتابا كان او سنة (بالآحاد) لان المظنون لايقابل القاطع واما استدارة اهل قبا الى مكة فى صلاتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القطع وعدم انكار الرسول عليه الصلوة والسلام ذلك (فقيل لافادته القطع بالقرائن فان نداء منادبه عليه الصلاة والسلام بحضرته فى مثلها قرينة صادقة عادة فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان (وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولانسخ فيه وانما النسخ فى بقائه حال حياته وهو ظنى لثبوته بالاستصحاب لان اجتماع النسخ قائم فى كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان (وينسخ

المتواتر (بالمشهور) لان النسخ من حيث بيانيته يجوز بالآحاد كبيان المجمل ومن حيث تبديله يشترط التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا بالشبهين (ويجوز نسخ الثابت بالدلالة) اى دلالة النص (مع) نسخ (الاصل) اتفاقا (واختلف فى) نسخ (احدهما) بدون الآخر قيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران فيجاز رفع كل بالآخر (قلنا لايفيد التغاير اذ ثبت الاستلزام (وقيل لايجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف والضرب فرفع اللازم يستلزم رفع الملزوم (واما من طرف الفحوى فانه تابع فلا يبقى بدونه (قلنا التبعية فى الدلالة والفهم لافى ذات الحكم والمرتفع بالنسخ ذاته لادلالة اللفظ فلايتم التقريب (والمختار جواز نسخ الاصل بدونه) اى بدون الثابت بالدلالة لا العكس وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل ملزوم كتحريم التأفيف والضرب ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم بلا عكس (بخلاف القياس) يعنى اذا نسخ حكم اصل القياس لايبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب الغاء علية علته وعليها يترتب الحكم وبانتفائها ينتفى الفرع (يعرف الناسخ بالتاريخ) بان يعلم ان اصا قابلا للناسخية متأخر عن نص قابل للمنسوخية (وتنصيص الرسول) بناسخيته (صريحا) كهذا ناسخ (اودلالة) كحديث كنت نهيتكم (او) تنصيص (الصحابة) خلافا لمن لايرى التمسك بالاثر (واذا لم يعرف) الناسخ (فالتوقف) اى الحكم هو التوقف (لا التخيير) كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعا المبحث السادس فى المنسوخ (والمنسوخ منه) اى من الكتاب اربعة لانه (اما التلاوة والحكم) المستفاد منها (معا) كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرأ وتعمل بها قال الله تعالى ﴿ انهذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى﴾ ولم يبق منها تلاوة ولا حكم (او احدهما[٢] اى التلاوة فقط او الحكم فقط وقد منعهما البعض لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلوة وان الحكم لايثبت الابه فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع بعد انفساخه (قلنا التوسل والتسبب ههنا فى الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما فى الصورتين فى الابتداء والبقاء ولنا اولا جوازه من حيث ان للفظ احكاما مقصودة كالاعجاز وجواز الصلوة والثواب بقراءته وحرمتها على نحو الجنب لا تلازم بينها وبين الحكم

[٢] قال فخر الاسلام وذلك باحد الطريقين اما بالانساء او بموت من يحفظها من العلماء

المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتباينة (وثانيا وقوعه فالتلاوة
فقط كما روى عمر رضى الله تعالى عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما نكالا من الله ويراد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة
تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم فقط كنسخ ايذاء الزواني باللسان
وامساكهن في البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك

(او وصف الحكم كالاجزاء وحرمة ترك الواجب في زيادة الشرط والجزاء)
اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة
بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لاتكون
نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة الحكم في الشرع بلا تغيير الاول وكذا
ان لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف
مقارنا للجلد (واختلفوا في غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة
الجزاء اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى
الخروج عن العهدة حكم شرعي مدلول للامر كما سبق في مباحث الامر واما
زيادة الجزاء فانما تكون بثلثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعدما كان الواجب
واحدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد (والثاني بالتخيير
في ثلثة بعدما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد
هذين الاثنين (والثالث بايجاب شئ زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل
بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت فاندفع ما ذكر
في التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ودفع
وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل
لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند
الى العدم الاصلي قال (الشافعي) زيادة الشرط والجزاء ليست بنسخ بل هي
(بيان محض لان الزيادة) على الاصل ضم و(تقرير) للاصل (والنسخ)
رفع و(تبديل له) فكيف يتحدان فهي في حقوق الله تعالى كزيادة عبادة
مستقلة وفي حقوق العباد كمن ادعى الفا وخمس مائة فشهد شاهد بالف
وآخر به وبخمس مائة (قلنا لانسلم ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد
رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك (ورفع الاجزاء) في بعض الصور (و) رفع
(حرمة الترك) في بعض آخر (لايكون تقريرا) للاصل بل تبديلا له فاذا
كانت الزيادة نسخا عندنا (فلا يزاد بخبر الواحد والقياس) المفيدين للظن

(على)

قوله فلا يزاد بخبر الواحد الخ فان قيل فرضية النية في العبادة كالصوم والصلوة
بقوله عليه السلام انما
الاعمال بالنيات وانه
من الآحاد فلزم
الزيادة على النص بخبر
الواحد قلنا هذا ثابت
في التحقيق بالكتاب
وهو قوله تعالى
مخلصين له الدين فانه
دل على الاخلاص وهو
النية حالا للعابدين
في الاحوال شروط
الزيادة بالكتاب على
الكتاب جائزة فعلم
ان الآية مخصوصة
بالعبادة وردت فيها
نحن نقول بموجبه
وهو اشتراط النية
في الوضوء اذا اريد
القربة لا مطلقا
فينبغي ان لايجب النية
في الوضوء الا اذا كان
يريد به القربة لانه
عبادة ح يعني ان
الوضوء ليس بعبادة
العبادة فعل يأتي به
المرء تعظيما لله تعالى
اجلالا وخضوعا
الطهارة للاهلية
للعبادة اى للصلوة
فاندفع به ان النية ٨

(على المتواتر) المفيد للعلم (والمشهور) المفيد لطمأنينة الظن (خلافا له) اى للشافعى فانهما لما كانت عنده بيانا محضا جازت بهما كما ذهب اليه فى تخصيص العام (فلا يزاد التغريب على الجلد والنية) بقوله عليه الصلوة والسلام ✻ انما الاعمال بالنيات ✻ كما ذهب اليه الشافعى (و) لا (الترتيب) بقوله عليه الصلوة والسلام ✻ ابدأ وا بما بدأ الله تعالى به ✻ او بقوله عليه الصلوة والسلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح رأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضا (و) لا (الولاء) اى الموالاة فى غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روى انه عليه الصلوة والسلام كان يوالى فى وضوئه او بقوله عليه الصلوة والسلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به (على آية الوضوء) متعلق بلا يزاد وهى قوله تعالى ✻ يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ✻ فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضى الجواز على اى وجه كان فزيادة الامور المذكورة عليهما رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض باشتراط النية فى التيمم مع ان النص ساكت عنه (واجيب بان النية فيه انما تثبت بالنص لا غير لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هى القصد فاعترض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هى عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه فالعام لا دلالة على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه (فقول الجواب ان الاصل فى الشروط المأمور بها ان لا يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد فى ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلوة ولم تدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم من الثانى فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط فى قوله تعالى ✻ وان كنتم مرضى الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا ✻ علم انه ليس من الشروط التى لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبئ عن القصد فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق (ولا) يزاد (الطهارة) عن الحدث على وجه يكون فرضا كما قال الشافعى بقوله عليه الصلوة والسلام

٨ شرط فى كل مأمور به لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين والوضوء مأمور به فتكون النية شرطا فيه بالكتاب او بالخبر المؤيد به يعنى انما الاعمال بالنيات منه فان قيل قوله فاغسلوا وجوهكم خرج مخرج جزاء الشرط تقديره فاغسلوا وجوهكم للقيام الى الصلوة الا يرى ان قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة اشتراط فى النية عند التحرير فى كفارة القتل الخطاء ولم يكن زيادة على النص قلنا نعم كذلك لكن اشتراط النية فى جزاء الشرط اذا لم يكن شرطا لمشروط آخر كما فى التحرير بخلاف الوضوء لان الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا واعترض قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم امر بالوضوء لاجل الصلوة لا مطلقا لانه على وزان قوله جاء الشتاء فتأهب اى فتأهب لاجل الشتاء والوضوء لا لاجل الصلوة كالتبرد والتعلم وغيره لم يكن النص ٣

الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف) وهي قوله تعالى ❊ وليطوفوا بالبيت العتيق ❊ فان الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضي جوازه من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به (واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد به حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له (والجواب انا لا نسلم انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ فباخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة ولهذا ينجبر بالدم بلا اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة ولو سلم ففي حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع فالحق خبر الاشواط السبعة بيانا له لا انه استفيد من الامر لانه لا يدل على التكرار ونظيره قوله تعالى ❊ وان كنتم جنبا فاطهروا ❊ فانه محتمل من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع بين الاجمال (واما الثاني فلانه لا بد لتحقق الحركة وتعيينها الواحب شرعا مما منه فالمراد حركة اعتبر تعيين مبدئها شرعا وهو غير معلوم فالحق خبر الابتداء بيانا له فليتأمل (و) لا (الفاتحة و) لا (التعديل) اى تعديل اركان الصلوة (على الصلوة) كما ذهب الى الاول الشافعي بقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والى الثاني الشافعي وابو يوسف بقوله عليه الصلوة والسلام لاعرابي اخف في صلاته قم فصل فانك لم تصل (فرضا) حال من كل ما ذكر من النية الى التعديل لم يقل على آية الصلاة لانها محمل (بخبر الواحد) متعلق بالازدياد فيكون راجعا الى الكل (و) لا (الايمان على الرقبة) في كفارة اليمين (بالقياس) على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم رددتم بفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يراد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل

و سيلة الى الصلوة او ايجاب وضوء على وجوبه بارادة الصلوة لا بايجاب وضوء مقرون بالنية اذ يفهم من النظر ايجاب تأهب يقع وسيلة الى دفع مضار الشتاء او ايجاب تأهب على وجوبه الشتاء لا بايجاب تأهب مقرون بالنية سعد

فان قلت الامر يقتضي انتفاء الكراهة لانه استبعاد ولا كراهة في عبادة العبد ربه وهي لا تنتفي الا بالطهارة وكانت من مقتضيات الكتاب قلت المحكي عن ابي بكر الرازي انه يقول الامر يتناول المكروه وشمس الائمة وان كان لا يقول به لكن كراهة طواف الجنب والمحدث بوصف في الطائف لا المعنى في الطواف الذي هو تعظيم بيت الله تعالى سعد

فان قلت قد شرطتم الطواف بسبعة اشو ط ٢

٤ وليس هذه الا الزيادة على النص قلت بل

فليس بالزيادة) التي يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضئ لتركه لانه لما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلوة ولا بمعنى انه اثم المصلي لتركه مع جواز صلاته والا لساوى واجب الصلوة واقتضى سهوه جابرا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنية كما جاء الوعيد على النقص عن الثلث وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى لم يجعل في الوضوء واجبا

الركن الثاني فيما يختص بالسنة

(لما فرغ من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة (وهي) اي السنة (ما صدر عن النبي عليه السلام من قوله ويختص) اي قول المنسوب الى النبي عليه السلام (في الحديث) فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية (او فعل) عطف على قول وهو ظاهر (او تقرير) وهو ان يرى فعلا او قولا صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه له عليه ولما كان صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي احتيج الى بيانه اولا فقيل (الوحي) في حقه عليه الصلاة والسلام (نوعان) الاول (ظاهر) وهو على ثلثة اقسام (الاول ما اشار اليه بقوله (سمع) النبي عليه الصلوة والسلام (من ملك بتيقنه) اي يعلم ذلك الملك يقينا (مبلغا) من جناب الحق تعالى وتقدس وهو ما انزل عليه الصلوة والسلام (بلسان الروح الامين جبرائيل عليه السلام كالقرآن) والثاني ما اشار اليه بقوله (او وضح له) اي للرسول (باشارته) اي باشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه الصلاة والسلام ان الروح القدس نفث في روعي فقال ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث بقوله (او لاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى) قيل هو المراد بقوله تعالى ﴿ ان يكلمه الله الا وحيا ﴾ اي الهاما بان اراه الله تعالى صورة كما قال الله تعالى ﴿ لتحكم بين الناس بما اراك الله ﴾ والكل من الاقسام الثلثة (مما) يختص به عليه الصلوة والسلام (حجة على الكل) من امته يجب عليهم اتباعه بخلاف الالهام لغيره فانه لا يكون حجة على غيره (و) النوع الثاني (باطن وهو ما ينال بالاجتهاد) والتأمل في حكم النص (ومنعه بعضهم) منهم بعض الاشاعرة واكثر المعتزلة لانه يصدق على وحي بالنص والمفهوم

بيان لان المبالغة في الطواف في قوله تعالى وليطوفوا فجعل فالحق الخبر بيانا له سعد

او نقول هذه الزيادة ليست على وجه الفرضية بمعنى دفع الاجزاء بترك الزيادة على جهة الوجوب فيمكن النقصان بتركها كزيادة التعديل على الصلوة سعد

وكذلك قوله تعالى وامسحوا برؤسكم يوجب مسح بعض الرأس لاجل الباء وهو مطلق يتأدى بادنى ما يطلق عليه اسم البعض وقد قيد بمقدار الناصية بالحديث فهو زيادة على النص والجواب هو بان الكتاب في المسح ليس بمطلق لان حكم المطلق ان يكون الاتي باي فرد كان آتيا بالمأمور به كما في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان الآتي ببعض آي ٣

من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمله ولا عجز بالنظر الى النبي عليه الصلوة والسلام لوجود الوحي القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل بالاجماع (والجواب عن الاول ان معنى النص مايصدر نطقه بالقرآن عن الهوى وما القرآن الا وحي يوحيه الله تعالى اليه سلمنا شموله لغيره لكنه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى (وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد حينئذ لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاز بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع (وعن الثاني ان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد (وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز لو جاز القرار على الخطاء فلما لم يجز لم تجز (وجوزه آخرون) مطلقا كمالك والشافعي وعامة اهل الحديث وهو مذهب ابي يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه (الاول ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله في عموم فاعتبروا (والثاني وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روى ان غنم قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا عند داود عليه السلام ٩ فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى تعود كهيئة يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ماقضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا اذ لا قائل بالفصل (الثالث انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد (الرابع انه شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمين الرأي اذ لو كانت لتطييب قلوبهم وان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى (قلنا هذه الوجوه انما تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما سيأتي تحقيقه لا مطلقا والنزاع فيه (والمختار) عندنا (انه عليه السلام ينتظر الوحي) يعني ينتظر الوحي

٣ كان من القرآن كثلث القرآن او ربعه او نصفه يكون الكل فرضا مأمورا به بخلاف المسح فانه لو مسح على نصف الرأس او ثلثيه لا يكون الكل فرضا بل الزائد على الربع مستحب فيثبت ان الكتاب مجمل لا مطلق والحديث بيانه سعد

يعني يلزم المساواة بين تبع الاصل وتبع التبع مع ثبوت التفاوت بين اصليهما وهي خلاف موضوع الشرع سعد

اختار لفظ السنة دون الخبر لانه شامل بقول الرسول عليه السلام وفعله وفيه ان الفعل غير مراد هنا لانه لا يوصف بكونه امرا او نهيا او خاصا او عاما مع انه مباحث مشتركة بين الكتاب والسنة سعد

٩ روى ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع قوم فافسدت فخصموا عند داود عليه السلام

الظاهر قدر ما يرجو نزوله (ثم) اى بعد مامضى مدة الانتظار وهى قدر ما يرجو نزوله ويخاف الفوت فى الحادثة (يعمل بالثانى) يعنى الاجتهاد لان الاول اصل فى حقه عليه الصلوة والسلام (والثانى خلف ولا يصار الى الخلف الا بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه ولا يعجل بالتيمم مالم ينقطع رجاؤه عن الماء (والاول) يعنى الوحى الظاهر (اولى لاحتمال الثانى) يعنى الاجتهاد (الخطاء وان لم يقر عليه) القائلون بجواز الاجتهاد له اختلفوا فى جواز خطائه فى اجتهاده (فمنهم من لم يجوز) لانا امرنا باتباعه فى الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكنا مأمورين بالاتباع فى الخطاء والامة معصومة عن الاتفاق على الخطاء لادلة الاجماع والمختار ان الخطاء يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطاء فى الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء بل ينبه عليه فى الحال لما ذكرنا انه يؤدى الى امر الامة باتباع الخطاء فاندفع بهذا التقرير ماقيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطاء على انا لانسلم انه يؤدى الى الامر باتباع الخطاء بل بايقاع العمل بالاجتهاد الذى هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة اوصواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة (فالاستمرار) اى استمرار الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه (دليل الاصابة) فى اجتهاده (يقينا) فانه لو كان خطاء لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب (فلا يجوز مخالفته) اى مخالفة الامة اجتهاده (بخلاف اجتهاد غيره) فانه لما جاز خطاؤه جاز مخالفته

﴿ فصل فيما يتعلق بالقول الصادر عن النبى عليه الصلوة والسلام ﴾

اخبارا كان او انشاء (وفيه مباحث) ا بحث (الاول فى كيفية اتصاله) اى القول (بالنبى عليه السلام وهو) اى اتصاله به بوجوه ستة لانه اما ٩ (كامل ان كانت الرواة) لذلك القول (فى كل قرن) من القرون المعتبرة وهى القرن الاول والثانى والثالث (قوما لا يجوز العقل تواطئهم) اى توافقهم (على الكذب عادة) ونحوه نظرا الى الامكان الذاتى وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط عدد كل واحد ولا عدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدم التهم ولا لتباين اماكنهم لحصول علم ضرورى وان كان بعض مقلدا اوطانا او مجازفا بعدد انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم كاذبين ... عن ... صدقهم (ويسمى) هذا القسم الكامل الاتصال

ثم فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها ويدفع الحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئة يوم افسدت ثم ترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اماوجه حكم داود عليه السلام ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجنى عليه كما فى العبد الجانى واما وجه حكم سليمان انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك من الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل فى الحرث حتى يزول الضرر

(المتواتر) لتتابع رواته واحدا بعد واحد (وهو) اى المتواتر (يفيد
اليقين) فيكفر جاحده فى الشرعيات كنقل القرآن و الصلوات الخمس
واعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكوة ونحو ذلك وقالت السمنية
والبراهمة لايفيد الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه
لايعرف خلقته مما هو ودينه ودنياه وامه واباه كالسوفسطائية المنكرة
للعيان (بالضرورة) لانه لايفتقر الى توسيط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل
لمن لايتأتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبي وابى الحسين
البصري وامام الحرمين لهم اولا انه يحتاج الى توسيط المقدمتين نحو انه
خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك فهو صادق وثانيا انه
لو كان ضروريا بالضرورة لان العلم بالعلم بكيفيته لازم بين (والجواب
عن الاول انا لانسلم الاحتياج بل المعلوم به بالوجدان عدمه وامكان
التركيب لايستدعى الاحتياج كما فى قضايا قياساتها معها (وعن الثانى انا لانسلم
ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لا يلزم من الشعور بالشيء الشعور بصفته
ولو سلم فلا نسلم ان لازم الضروري ضروري لاحتياجه الى توسيط الملزوم
(و) اما (فيه) اى فى ذلك الاتصال (شبهة صورة ان كانت) الرواة (كذلك)
اى قوما لايجوز العقل تواطئهم على الكذب (فى القرن الثانى) وهو
زمان التابعين (و) القرن (الثالث) وهو زمان تبع التابعين (لافى) القرن
(الاول) بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال
صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه فى القرن الثانى والثالث بالقبول
(ويسمى) هذا القسم لكامل معنى فقط (المشهور وهو) اى المشهور
(يفيد طمانينة الظن) وهى زيادة توطين وتسكين يحصل للنفوس على
ما ادركته وان كان المدرك يقينا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل
للمتيقن بوجود مكة بعد مايشاهدها ٧ واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية
عن ابرهيم عليه الصلاة والسلام ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها
رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد ههنا
وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشي عن ملاحظة كونه آحاد
الاصل بسبب شهرة اخذ الامة ولا يكفر جاحده بل يضلل (و) اما فيه شبهة
(صورة ومعنى ان لم تكن) رواته (كذلك) اى قوما يجوز العقل تواطئهم
على الكذب فى القرنين الاخيرين (ويسمى) هذا القسم فى الاصطلاح

٤ والنقصان واما
حكم المسئلة فى شريعتنا
فعند ابى حنيفة
لاضمان ان لم يكن معها
سائق وقائد وعند
الشافعي يجب الضمان
ليلا لانهارا منه

٩ المتواتر والمشهور
وخبر الواحد لان الخبر
لايخلو من ان تكون
رواته فى كل عصر
قوما لايتفق تواطئهم
على الكذب او يصير
كذلك بعد القرن
الاول اولا يصير بل
رواية آحاد فى الاعصار
الاول متواتر والثانى
مشهور والثالث خبر
الواحد منه

٧ وشهادتهم
وتصديقهم ولاعبرة
للاشتهار فى القرون
التى بعدها فان عامة
اخبار الآحاد اشتهرت
فى هذه القرون
ولا يسمى مشهورا منه

او بالعصبية والعداوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال (وهو) اى الطعن (امامن المروى عنه فنفيها) اى نفى المروى عنه الرواية عنه وانكاره لهـا صريحا (جرح) للحديث المروى لكذب احدهما قطعا لكن لعدم تعينه لاتسقط عدالتهمـا ٢ المتيقنة لان اليقين لايزول بالشك كبينتين متعارضتين فتقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث (وتردده) اى تردد المروى عنه سواء نفى ولم يصر عليه اوقال لاادرى (وتأويله للظاهر) يعنى اذاروى عنه حديث ظاهر في معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد المطلق (مختلف فيه) اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله تعالى تردده جرح واختاره الكرخى والشيخان وسائر المتأخرين (وقال محمد ومالك والشافعي ومن تبعهم ليس بجرح ولاحمد روايتان مثاله ماروى سليمان عن الزهرى عن عروة عن عايشة انه عليه السلام قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث وقد تردد فيه الزهرى واماالثانى فذهب الكرخى واكثر مشايخنا والشافعي الى انه لاعبرة بتأويله والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لوعاصرته لحججته وقيل يحمل على تأويله لان الظاهر انه لم يحمله الالقرينة معاينة فيصلح للترجيح (ولغيره) اى تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معانى المجمل ونحوه مما ليس ظاهرا في بعض المحتملات (رد للباقى) من المحتملات لما مر ان الظاهر انه لم يحمله عليه الالقرينة معاينة (وعمله) اى المروى عنه (بعدها) اى بعد الرواية عنه (بخلافها يقينا) بان كان الحديث نصا في معناه غير محتمل لما عمل (جرح) للمروى لانه محمول على وقوفه على منسوخيته اوعدم ثبوته اذلو كان خلافه باطلا لسقطت روايته ايضا (لا) عمله (قبلها) فان عمله بخلاف ماروى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه (مجهول التاريخ) اى لم يعلم انه قبل الرواية او بعدها فانه لايكون ايضا جرحا لان حجية الحديث لاتسقط بالشبهة (والامتناع عن العمل) بالحديث (كالعمل بخلافه) وقد مر حكمه (و) الطعن (امامن غيره) اى غير المروى عنه (فان كان) ذلك الغير الطاعن (صحابيا لايحتمل الخفاء عليه فجرح) اذ لو صح لما خفى عليه عادة فيحمل على السياسة وعدم وجوب او الانتساخ مثاله قوله عليه السلام

٢ بان خالف بقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان فقط سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا سعد

قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون فى الآية بذلك المعنى البحث (الثانى فى شرائط الراوى) التى اذا فقد واحدة منهـا لا تقبل روايته (وهى اربعة) الشرط الاول (العقل الكامل وهو عقل البالغ) على ماسيأتى فى بيان الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبى اما المعتوه فظاهر واما الصبى فانه و ان كان ضابطا كامل التميز ربما لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه (و) الشرط (الثانى الاسلام) وهو تحقيق الايمان كما ان الايمـان تصديق الاسلام و هو نوعان الاول ظاهر بنشوه بين المسلمين و بتبعية الابوين او الدار والثانى كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا بتصديق تفاصيل جميع ما اتى به النبى عليه السلام و الاقرار به وادناه البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به بلا تفصيل ولا عبرة للاول الان تظهر امارته كالصلوة بالجماعة للحديث واذا قال محمد رضى الله عنه فى صغيرة بين مسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف حين ادركت تبين من زوجها بل اثنانى الثانى من فى اشتراط التفصيل حرجا ولذا اكتفى بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال (وهو التصديق) بجميع ماجاء به النبى عليه السلام بالقلب (والاقرار باللسان ولو اجمالا) و انما اشترط الاسلام لا لان الكفر يقتضى الكذب لانه حرام فى جميع الاديان بل لان الكافر ساع فى هدم الدين تعصبا فيرد قوله فى امور الدين (و) الشرط الثالث (الضبط و هو) مجموع معان اربعة الاول (حق السماع) اى سماع الكلام كما هو حقه بان لا يفوت منه شئ (و) الثانى (فهم المعنى) الكلام على سبيل الكمال لامكان ان ينقله بالمعنى بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر فى حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود فى السنة معناها حتى لو بذل مجهوده فى حفظ لفظ السنة كان حجة (و) الثالث (حفظ اللفظ) باستفراغ الوسع له (و) الرابع (المراقبة) اى الثبات على الحفظ الى حين الاداء فمن ازدرى نفسه ولم يرها اهلا لتبليغ فقصر فى شئ منها ثم روى بتوفيق الله تعالى لا يقبل و انما اشترط الضبط لان طرف الاصابة لا يترجح الا به فلا يصير الصدق الخبر دونه لاحتمال السهو و هو نوعان ظاهر و باطن (وظاهره ضبط معناه) اى الكلام (لغة وهو الشرط) هنا ولهذا لم يكن خبر النقل خفة او مساهلة حجة وان وافق القياس (و باطنه ضبطه) اى ضبط معنى الكلام (فقها) اى من حيث تعلق الحكم الشرعى به

قال عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان سعد

(وهو)

(وهو الكامل) ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به (و) الشرط الرابع (العدالة وهي استقامة الدين والسيرة) وحاصلها كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة ليستدل بذلك على رجحان صدقه وهي قسمان قاصر يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل المانعين عن المعاصي وكامل وليس له حد يدرك غايته والمعتبر ادنى كماله وهو مالايؤدي الى الحرج (وهو رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة) ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هي اجتناب امور اربعة وان لم تكن معصية لان في اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة الاول الكبائر والثاني الاصرار على الصغائر فقد قيل لاصغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغائر الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجتنب الكذب غالبا فخبر الفاسق والمستور وهو من لايعلم صفته له وحاله مردود البحث (الثالث في) بيان حال الراوي وهو نعرف بالرواية) وشهر بها (فان كان) ذلك المعروف بها (فقيها) كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد ومعاذ وعايشة ونحوهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (تقبل) الرواية منه (مطلقا) اى سواء وافق القياس اوخالفه وروي عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله ٤ وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصيته اثر او في الفرع مانع (والا) اى وان لم يكن فقيها كابي هريرة وانس رضي الله تعالى عنهما (فترك) روايته (ان لم يوافق) الحديث الذي رواه (قياسا) صحيحا اى وافق قياسا وخالف آخر تقبل ذلك لان النقل بالمعنى كان شائعا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شئ من معانيه فتدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس مثل حديث المصراة وهو ماروى ابو هريرة [illegible] لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين [illegible] ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر وجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس [illegible] [illegible]

٤ يعني ان الخبر يقين باصله لانه من حيث كونه قول الرسول لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اى علته التي بني عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان المتيقن الاصل راجح على محله منه

الآية وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلوة والسلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين (فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفته للكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البايع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان تكون ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح (وان لم يعرف) الراوي الابحديث اوحديثين (فان لم يظهر) حديثه (في السلف جاز العمل بها)٩ اي بروايته (في القرون الثلثة) الاول لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه الصلاة والسلام (ان وافقته) اي روايته القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه في القرون الثلثة (لابعدها) اي بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك الرواية (وان ظهر) حديثه (فيهم) اي في السلف (فان قبلوها) اي السلف روايته بان رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه (او لم يطعنوا) في روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير (وكذا) يقبل حديثه (ان اختلفوا فيه) بان قبل البعض ورد البعض (مع نقل الثقاة عنه) لامطلقا بل (ان وافق) حديثه (قياسا) كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عليه عليه السلام لها مهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ورده علي رضي الله تعالى عنه وقد روى عنه الثقاة كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي ٣ لمخالفته القياس عنده (وان ردوا) اي السلف روايته (ردت) روايته كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه الصلوة والسلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين البحث (الرابع) في بيان (الانقطاع) اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام (وهو نوعان) الاول (ظاهر وهو الارسال) وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاح ترك الواسطة

٩ وعندهما لايجوز لانهما في القرن الرابع وهذا النزاع لاختلاف العهد سعد

٣ وذلك لان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد اليها المعقود عليه ما لاتستوجب بمقابلته عوضا كالوطلقها قبل الدخول بها سعد

بين الراوى والمروى عنه وفى اصطلاح المحدثين ترك التابعى الواسطة بينه وبين الرسول وان ترك الراوى واسطة بين الراو بين مثل ان يقول من لم يعاصر اباهريرة قال ابوهريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابى والثانى مرسل القرن الثانى والثالث مرسل العدل فى كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من آخر (و يقبل مرسل الصحابى بالاجماع) لانه محمول على السماع (و) يقبل مرسل (القرنين) اى الثانى والثالث عندنا اما اولا فلان ثقة من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال بعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المأتين واما ثانيا فلان المروى عنه لولم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهم لسماعه عن عدل تدليسا واهل القرنين لايتهمون بذلك واما ثالثا فلان الكلام فى ارسال من لو اسند الى غيره لايظن به الكذب فلان لايظن به كذبه على الرسول و فيه زيادة الوعيد اولى ولذا قلنا انه فوق المسند (خلافا للشافعى) رحمه الله تعالى وهو يقول اولا ان جهالة صفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل فى القرنين قبل فى عصرنا اذلا تأثير للزمان وثالثا انه لوجاز لم تكن فى الاسناد فائدة فكان ذكره اجماعا على العبث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لاتتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره واذا لو قال حدثنى الثقة صحت روايته وعن الثانى انا نلتزمه فى الثقة اولا نسلم الملازمة اما للشهادة بالعدالة فى القرنين او لجريان العادة بالارسال بلا دراية اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث انا نسلم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب النقلة للترجيح (واختلف المشايخ فيمن دونهما) اى قبول مراسيل من دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخى يقبل من كل عدل لبعض ماذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لايقبل لانه زمان فشو الفسق وتغير عادة الارسال الا ان يروى الثقة مراسلة كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن الحسن (والمرسل من وجه) والمسند من وجه آخر (يقبل) عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم لمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع قبول شهادته تمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال

والمرسل من وجه هو ما ارسله محدث واسنده هو او غيره

مجمع

الراوي والمسند ناطق والساكت لايعارض الناطق ولهذا قال (في الصحيح) وذلك مثل لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثوري مرسلا (و) النوع الثاني (باطن وهو اما بنقصان في الناقل) لانتفاء الشرائط المذكورة في البحث الثاني (واما بالمعارضة للاقوى) اي بكونه معارضا لدليل اقوى منه (صريحا كحديث) اي كمعارضة حديث (فاطمة بنت قيس) ان الرسول عليه الصلوة والسلام لم يفرض لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلاثا (للكتاب) وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم) الآية اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود انفقوا عليهن من وجدكم قيل القراءة الشاذة ٧ غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها اقول القراءة الشاذة مالم تشتهر لايعمل بها فلما عمل بها علم انها اشتهرت وقد سبق في اول الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم الحديث المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب (و) كمعارضة (حديث القضاء بشاهد ويمين الحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر اما لان القسمة تنافي الشركة واما لان تعريف المبتدأ بلام الاستغراق يوجب الحصر (او) تعارضا لاصريحا بل (دلالة) وهو فيما (اذا شذ) الحديث بين الصحابة (في البلوى العام) اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم مايثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث ٨ في تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا بما هو اقوى منه (او) اذا (اعرض عنه الاصحاب) فانهم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم في الرأيين دليل انقطاعه ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى على الفطن المنصف ان عبارة المتن والشرح احسن من عبارة القوم ههنا البحث (الخامس في الطعن) اعلم ان الطعن اما من المروي عنه اومن غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول فلان انكاره اما بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي الجازم او المتردد او بالتأويل والثاني اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل بموجبه واما الثاني فلانه اما من الصحابة فيما لايحتمل الخفاء عليه او يحتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لايصلح جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه فاما ممن يوصف بالنصيحة

(او بالعصبية)

٧ وههنا ترجيح لبعض محتملات الآية بالقرأة الشاذة وليس فيه رد الحديث بالقرأة الشاذة كما توهم على ان الاحتياط من باب القراءة اقوى فللقراءة الشاذة رجحان على خبر الواحد منه

٨ مثل قوله عليه السلام ابتغوا من اموال اليتامى خيرا كيلا يأكلها الصدقة فقد اختلفوا في زكوة الصبي ولم يرجعوا الى الحديث فدل انه غير ثابت اومنسوخ منه

او بالعصبية والعداوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال (وهو) اى الطعن (اما من المروى عنه فنفيها) اى نفى المروى عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا (جرح) للحديث المروى لكذب احدهما قطعا لكن لعدم تعينه لا تسقط عدالتهما ٢ المتيقنة لان اليقين لايزول بالشك كبينتين متعارضتين فتقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث (وتردده) اى تردد المروى عنه سواء نفى ولم يصر عليه او قال لاادرى (وتأويله للظاهر) يعنى اذا روى عنه حديث ظاهر في معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد المطلق (فمختلف فيه) اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله تعالى تردده جرح واختاره الكرخى والشيخان وسائر المتأخرين (وقال محمد ومالك والشافعى ومن تبعهم ليس بجرح ولاحمد روايتان مثاله ماروى سليمان عن الزهرى عن عروة عن عايشة انه عليه السلام قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث وقد تردد فيه الزهرى واما الثانى فذهب الكرخى واكثر مشايخنا والشافعى الى انه لاعبرة بتأويله والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعى كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته وقيل يحمل على تأويله لان الظاهر انه لم يحمله الا لقرينة معاينة فيصلح للترجيح (ولغيره) اى تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معانى المجمل ونحوه مما ليس ظاهرا في بعض المحتملات (رد للباقى) من المحتملات لما مر ان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة (وعمله) اى المروى عنه (بعدها) اى بعد الرواية عنه (بخلافها يقينا) بان كان الحديث نصا في معناه غير محتمل لما عمل (جرح) للمروى لانه محمول على وقوفه على منسوخيته او عدم ثبوته اذ لو كان خلافه باطلا اسقطت روايته ايضا (لا) عمله (قبلها) فان عمله بخلاف ماروى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه (مجهول التاريخ) اى لم يعلم انه قبل الرواية او بعدها فانه لايكون ايضا جرحا لان حجية الحديث لاتسقط بالشبهة (والامتناع عن العمل) بالحديث (كالعمل بخلافه) وقد مر حكمه (و) الطعن (اما من غيره) اى غير المروى عنه (فان كان) ذلك الغير الطاعن (صحابيا لايحتمل الخفاء عليه فجرح) اذ لو صح لما خفى عليه عادة فيحمل على السياسة او عدم وجوب او الانتساخ مثاله قوله عليه السلام

٢ بان خالف بقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان فقط سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا منه

البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حكم زنا غير المحصن بغير المحصن وقوله عليه الصلاة والسلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضى الله تعالى عنه حين لحق من نفاه بالروم مرتدا ان لاينفى ابدا وقال على رضى الله تعالى عنه كفى بالنفى فتنة فعلم ان النفى من عمر ٨ كان سياسة لاعملا بالحديث فلا ينا فيه القول بالنسخ ولما امتنع عمر رضى الله تعالى عنه عن قسمة سواد العراق بين الغانمين حين فتحه عنوة علم ان قسمة حنين لم تكن حتما فيتخير الامام فى الاراضى بين الخراج والقسمة (وان احتمل) الخفاء (فلا) اى فلا يكون جرحا لان النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهنى فى الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لاسيما بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعرى (وان كان) الطاعن (من ائمة الحديث فجمله) اى مجمل الطعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت اومجروح اومتروك او راوية غير عدل (لايقبل) لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لاسيما فى القرون الثلثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لايقبل فى الشهادة وهى اضعف ففيها اولى (ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح) لامتعصب (جرح والافلا) فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا شرعا بل يجتهد فيه ولايكون جرحا كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه فى حق ابى يوسف رحمه الله تعالى لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولوكان الطاعن متهما بالعصبية كطعن الملحدين فى اهل السنة لايسمع البحث (السادس فى محل الخبر) اى الحادثة التى ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبى عليه الصلاة والسلام اولم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل فى الفروع والاعمال اذ الاعتقادات لاتثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين (وهو) اى محل الخبر (اما حقوق الله تعالى) اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى اوحقوق العباد والاول اما عبادات اوعقوبات وانما فى امافيه الزام محض اولا الزام فيه اصلا اوفيه الزام من وجه دون وجه فشرع فى بيان الاقسام الخمسة واحكامها فقال (فالعبادات) سواء كانت خالصة مقصودة كانت كالصلوة والزكوة والحج ونحو ذلك وذلك كالوضوء والاضحية اوغالبة على العقوبة كما خلا كفارة الفطر من الكفارات وعلى المؤنة كصدقة الفطر اومغلوبة عنها كالعشر

٨ يعنى ان عمر رضى الله تعالى عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لاينفى احدا ابدا فلوكان النفى حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة منه

(تثبت بخبر الواحد بالشرائط) السابقة فاذا اعتبرت الشرائط (فلا يقبل خبر الفاسق و المستور فيها) اى فى العبادات لانتفاء بعض الشرائط (وان قبل) خبرهما (فى الديانات) كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته (بالتحرى) اى بشرط انضمام التحرى اليه وذلك لان الطهارة و النجاسة امر لايستقيم تلقيه من قبل العدول اذ فى كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء حرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحرى به بخلاف امر الاحاديث فان ناقليها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذلم يعتبر قول الفسقة والمستورين فى الاحاديث (ولا) يقبل خبر (الصبى والمعتوه والكافر مطلقا) اى فى الاحاديث و الديانات لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة (واختلف) فى قبول خبر الواحد (فى العقوبات) روى عن ابى يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد و بدلالة النص الذى فيه شبهة كالرجم فى حق غير ماعز وذهب المتأخرون واختاره الكرخى انه لايقبل لتمكن الشبهة فى الدلائل والعقوبات تندرئ بالشبهة وانما ثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلايقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد ؏ على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص قطعى كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبة و (اما حقوق العباد) وهى باقسامها الثلثة تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون فى معنى الشهادة (فما فيه الزام محض) كالبيع والاجارة ونحوهما (يشترط فيه الولاية) فلاتقبل شهادة الصبى والعبد (ولفظ الشهادة و العدد عند الامكان) حتى اذا لم يمكن عرفا لايشترط كشهادة القابلة (بشرائط الرواية) التى سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتلبيس (وما لاالزام فيه اصلا) كالوكالات والرسالات فى الهدايا والودايع والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد (ولايشترط فيه الا التمييز) فيقبل فيها خبر الفاسق والصبى والعبد والكافر لانه لاالزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان فى اشتراط العدالة فى هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لايتصدون دائما لمعاملات الخسيسة لاسيما لاجل الغير بخلاف الطهارة و النجاسة فان ضرورتهما

وفيه لزوم عدم قبول رواية قتلة عثمان رضى الله تعالى عنه ومن مال اليه وقد اجمعوا على قبوله ؏ ولهذا لم يوجب ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه الحد فى اللواطة بقوله اقتلوا الفاعل والمفعول ؏

غير لازمة لان العمل بالاصل يمكن (ومافيه الزام من وجه) دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرايع على المسلم الذى لم يهاجر (يشترط فيه) بعد وجود سائر الشرائط (اما العدد او العدالة عنده) اى عند ابى حنيفة (ان كان المخبر فضوليا والا) اى وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا (فلا) يشترط العدد او العدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فتنتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها فى الوكيل والرسول بخلاف الفضولى وانما اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين (وقالا هو) اى القسم الثالث الذى فيه الزام من وجه دون وجه (كالثانى) من الاقسام الثلثة وهو ما لا الزام فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب المعاملات والضرورة مشتركة (قلنا فيه الغالب شبه الالزام البحث) (السابع فى نفس الخبر وهو) انواع (اربعة) الاول (ما علم صدقه كخبر الرسل) فان الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والائتمار به[٣] قال الله تعالى ﴿وما آتيكم الرسول فخذوه﴾ الآية (و) الثانى (ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية) وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان (و) الثالث (ما يحتملهما) اى الصدق والكذب (بلا رجحان) لاحدهما على الآخر لانتفاء المرجح (كخبر الفاسق) فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه او نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلى ويحتمل الكذب احتمالا يسيرا به لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال الله تعالى ﴿يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ﴾ الآية (و) الرابع (ما يترجح صدقه على كذبه (كخبر العدل المستجمع للشرائط) المذكورة للرواية فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا عن اعتقاد حقيقته قطعا والمقصود ههنا هذا النوع (وله) اى لهذا النوع (اطراف) ثلثة ولكل طرف عزيمة ورخصة لطرف الاول (طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث) فتقول اهو كما قرأته فيقول نعم (او يقرأ) المحدث عليك والاول وهو ان تقرأ على المحدث اولى) عند المتقدمين (خلافا للمحدثين) فانهم

[٣] فان قلت النبى عليه السلام سها فى صلاته قلت المراد انه لا يقرأ على السهو والغلط منه

قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى كان ذلك
احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فلا على ان
رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين
واذا قرأ الاستاذ لاتكون المحافظة الامنه (والكتاب والرسالة من الغائب
كالخطاب) من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما
بختم معروف معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى
فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان
الى ان قال عن النبي عليه الصلوة والسلام ويذكر متن الحديث ثم يقول
اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد واما الرسالة فكان
يقول المحدث لرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن
فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد وكل
منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا (اما الاول فلان النبي عليه السلام
مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولايتصور الا باحدهما (واما الثاني
فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة
وعدوا مخالفهم مخالفا للامر (ورخصته) اى رخصة السماع بان
لايكون فيه اسماع (الاجازة) وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك
ان تروى عني هذا الكتاب الذى حدثني به فلان ويبين اسناده او يقول
اجزت لك ان تروى عني جميع ماصح عندك من مسموعاتي (والمناولة)
وهي ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي
وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروى عني هذا والمناولة
لتأكيد الاجازة لان مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها
بعض المحدثين تأكيدا للاجازة (والمجازله ان علمه) اى ما في الكتاب (صحت)
الاجازة (والا فلا) تصح (قيل فيه) اى في عدم صحة الاجازة فيما اذا
لم يعلم المجازله ما في الكتاب (خلاف لابي يوسف كما) له خلاف (في الكتاب
الحكمي) حيث لم تشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال
شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لاتصح بالاتفاق لان ابا يوسف
انما استحسن هنالك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة
ولايريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا لايوجد في كتب
الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناه على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة

تحمل الامانة قبل العلم (و) الطرف الثانى (طرف الضبط و عزيمته الحفظ) اى حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (الى) وقت (الاداء) وهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته (ورخصته الكتاب فان نظر) فى الكتاب (وتذكر) الحادثة (فحجة) سواء خطه هو اورجل معروف اومجهول (وهذا) القسم من الكتاب (الآن عزيمة) وان كان فى اول الزمان رخصة (والا) اى وان لم يكن متذكرا (فلا) يكون حجة عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى اصلا فلا يعمل به راوى الحديث ولا قاض يجد فى خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى خطه فى الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر قال (ابو يوسف رحمه الله تعالى) الكتاب (يقبل فى الحديث و السجل ان كان فى يده) للامن عن التزوير سواء كان بخطه او خط رجل معروف اما فى الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما فى السجل فان القاضى لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة ولما كان فى يده امن عن التزوير فيقبل (والا) اى وان لم يكن فى يده (فلا يقبل فى السجل) ولا يصح العمل به لان التزوير فيه غالب (ولا فى صك فى يد الخصم) لغلبة التزوير فيه ايضا حتى اذا كان فى يد الشاهد يقبل (بل) يقبل (فى الحديث اذا عرف) اى اذا كان خطا معروفا مأمونا عن التبديل والغلط فى غالب العادة لانه من امور الدين و لا يعود بتغييره نفع الى من يغيره (ومحمد) وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه (قبله فى صك معلوم) اى جوز العمل به وان لم يكن فى يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة للامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرف الاداء وعزيمته النقل) اى نقل المسموع (باللفظ) من غير تغيير فيه (ورخصته النقل بالمعنى) وهو ان يؤدى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه (ومنعه بعض) ائمة الحديث لقوله عليه الصلوة والسلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ورب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم ففى النقل بعبارة اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان (الجواب عن الاول بان الاداء كما سمع ليس متصورا الا فى نقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع

ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع في الافضلية وعن الثاني بان الكلام في غير جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث في النقل بالمعنى انواع (ففيما فوق الظاهر) اى النص والمفسر والمحكم (يجوز) النقل بالمعنى (للعالم باللغة) فانه لما لم يشتبه معناها لا يمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى (وفيه) اى في الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى (للفقيه) المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن عن الخلل (لا في جوامع الكلم) وهي ما كان لفظه وجيزا وتحته معان جمة كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوي جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى انه قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه (ولا في اقسام الخفاء) اما في الخفي والمشكل ٦ فلان المراد منهما لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوي ليس بحجة على غيره كالقياس واما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما والنقل بعد الوقوف (مطلقا) اى سواء كان الناقل مجتهدا اولا

٦ مثال المشكل قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وقوله رأيت ربي امرد الحديث ١٢ منه

﴿ فصل ﴾

في بيان حكم (فعله عليه السلام القصدي) قيد به لان ما وقع لا عن قصد كما يحصل في حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء (سوى الزلة) وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته لفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلا يوجد القصد فيها الى عينه بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء عليهم الصلاة والسلام بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم وان لم يخل عن بيان من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان او من الله تعالى كما قال الله تعالى وعصى آدم ربه واذا قرن به البيان لا يصح للاقتداء (و) سوى (فعل طبع) كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق (و) سوى (بيان مجمل) فانه تابع للمبين في اى صفة كان المبين فلا يكون من البحث (و) سوى (مخصوص به) كوجوب التهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح فان الشركة تنتفي في

الاختصاص (ان علم صفته) اى صفة ذلك الفعل فى حقه عليه الصلاة والسلام من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله عليه الصلوة والسلام اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة لان الثابت بدليل فيه شك لا يتصور فى حقه فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة الينا (فامته مثله) فى العبادات وغيرها (فيها) اى فى تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهته واما ثانيا فلقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فان التأسى فعل مثل ما فعل على وجهه لافعله مطلقا والا لتأدى بلا نية واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما ادى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج فى حق المؤمنين (حتى يقوم دليل الخصوص) بالنبى عليه السلام فاذا قام يحمل على ما يفيده لان الاصل يعدل عنه بالصارف (والا) اى وان لم يعلم صفة الفعل فى حقه عليه السلام (فالاباحة) اى حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان الادنى متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه (ويجوز لنا اتباعه) لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما ولا يحمل على الخصوص به عليه السلام لانه نادر

فصل فى تقريره

اذا فعل فعل بحضرة النبى عليه الصلوة والسلام او فى عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريرا له على ذلك الفعل فاردنا ان نبين حكمه فقال (ما قرره) ان كان مما (علم انكاره) اى انه منكر له وترك انكاره فى الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع فى الحال (كذهاب كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته) ولا دلالة له على الجواز اتفاقا (والا) اى وان لم يعلم انكاره (دل) سكوته (على الجواز) اى جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لزم ارتكابه عليه السلام محرما وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه (والاستبشار معه ادل منه) اى استبشار الرسول مع سكوته وعدم الانكار ادل على الجواز من مجرد سكوته فان قيل الرسول عليه السلام لم سكت [illegible] زيد بن حارثة واسامة بل استبشر وتعجب [illegible] قيافة ولم يعتبر [illegible] شرعية مستدلا [illegible] ذكر قلنا مقام الكلام

فى النبى غير مقامه فى طريقه ومن كان ابلغ الناس لايتصور تجاوزه مقتضى المقام فمن الجائز ان يكون الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو الظاهر من النزاع و يكون عدم الانكار والاستبشار لحصول المقصود فى ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المنجمين فان النزاع ثمه فى طريق المطلوب قيل على ان القيافة تجوز ان يكون يتهم مما علم انكاره عليه السلام لها فلم يكن الى التصريح به حاجة اقول الاستبشار لا يناسبه بل ينافيه ﴿ تذنيب ﴾ لما كانت هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة اردفهما بها وسماها تذنيبا (شرايع من قبلنا) قد اختلف فى انه عليه السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم عليه بعد البعث فقيل ان كل شريعة ثبت لنبى فهى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبى وقيل ان شريعة كل نبى تنتهى بوفاته او ببعث نبى آخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لايجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما فى ايديهم من الكتاب و بين ما ثبت بالقرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها (تلزمنا) و يجب علينا العمل بموجبها (اذا قصها الله تعالى او رسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام ما لم يظهر نسخه) اما لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل واما اشتراط القصة بلا انكار فلارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفرة او من اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا فاذ لولاه لكان رسولنا رسولا من قبلنا سفيرا بينهم و بين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده لايخفى كيف وقد قال النبى عليه السلام حين رأى صحيفة من التورية فى يد عمر امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى (والدليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد رحمه الله تعالى فى جواز القسمة بطريق المهاياة بقوله تعالى ﴿ لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ﴾ واحتجاج ابى يوسف فى جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس (و يجب على غير

قيل لايجب بل لايجوز تقليد الصحابى فى فروع الدين قياسا على عدم جوازه فى اصوله وفيه نظر اذ العقل قد يستقل بالاستدلال على الصانع وصفاته تعالى بخلاف الاحكام الفرعية فان العقل قد لايهتدى اليها فيحتاج الى التقليد منه

الصحابي تقليده) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقد الحقية فيه من غير تأمل في الدليل كأنه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان مذهب الصحابي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اما ماكان اوحاكا اومفتيا ليس بحجة على صحابي آخر وحجة على غيره (فيما شاع بين الاصحاب وسلموه) لانه حينئذ يحل محل الاجماع (لافيما اختلفوا فيه) فانه ليس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته (اجماعا) قيد للحكمين معا (واختلف في المجهول) وهو مالم يعلم اتفاقهم واختلافهم (فقيل لايجوز) تقليدهم لانه قد ظهرت فيهم الفتوى بالرأى واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطاء كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطاء لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لايجوز تقليده للتابعي ومن بعدهم (وقيل يجب) تقليدهم (مطلقا) اي سواء كان قوله عما يدرك بالقياس اولا لان قولهم ان كان عن سماع فبها وان كان عن رأى فرأيهم اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي عليه الصلوة والسلام في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأى غيرهم فوجب تقليدهم (وقيل) يجب تقليدهم (فيما لايدرك بالقياس) اذ لاوجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف واما اذا ادرك به فلا لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب (والتابعي قيل مثله) اي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله (ان ظهرت فتواه في زمنهم) اي في زمن الصحابي كالحسن وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم (وقيل لا) اي ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة في حق التابعي (هو الظاهر) اي ظاهر الرواية هو الاول لانه رواية النوادر

﴿ الركن الثالث في الاجماع ﴾

(وهو لغة) لمعنيين الاول (العزم) يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد (و) الثاني (الاتفاق) يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا (وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام) المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل قيد بالمجتهدين اذ لاعبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر وبين امة محمد عليه الصلوة والسلام ليخرج اتفاق مجتهدي الشرائع

السالفة فانه لايكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة (فى عصر) حال من المجتهدين معناه زمان ماقل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لايتحقق اتفاق جميع المجتهدين الاحينئذ ولايخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات (على حكم شرعى) خرج به الاتفاق على حكم غير دينى نحو السقمونيا مسهل وعلى دينى غير شرعى لان ادراكه اما بالحس ماضيا كاحوال الصحابة اومستقبلا كاحوال الآخرة واشراط الساعة فالاعتماد فى ذلك على النقل لاالاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه والا فمن قبيل الدينيات التى يحصل بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيره من الاعتقاديات (و يمكن هو) اى الاجماع نفسه خلافا للنظام و بعض الشيعة قالوا اولا ان العادة قاضية بامتناع تساويهم فى نقل الحكم اليهم لانتشارهم فى الاقطار وجوابه المنع فيمن يجد فى الطلب والبحث عن الادلة (وثانيا ان تفاقهم لوكان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان كان عن ظنى فممتنع لاختلاف القرايح والانظار كاجماعهم على اكل طعام واحد فى زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق فى الدقايق لافى الظنى الجلى (وكذا) يمكن (العلم به) خلافا للبعض قالوا العادة تقضى بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا وانقطاعه اوخموله اواسره فى مطمورة اوكذبه خوفا اوتغيير اجتهاده قبل السماع عن الباقين (وجوابه انه تشكيك فى الضرورى للقطع باجماع الصحابة والتابعين على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محصورين مشهورين ديين ولم يرجع منهم واحد والا لاشتهر (و) كذا يمكن (نقله) اى نقل الاجماع ممن يعلمه (الى المحتج به) خلافا للبعض قالوا الآحاد لا تفيد القطع ويجب فى المتواتر استواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به وجوابه مامر للقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا تواترا (وهو حجة قطعية عقلا) فانه لولم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على القاطع والا لعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لايقدم على القاطع

يعنى ان الاجماع حجة قطعية عقلا لانه لولم يكن حجة قطعية لم يجمعوا على تقديم الاجماع على الدليل القاطع وقد اجمعوا على تقديمه على القاطع والا اى وان لم يجمعوا على تقديم الاجماع على القاطع بل اجمعوا على تقديم القاطع عليه لعارض هذا الاجماع اجماعهم على ان غير القاطع لايقدم على القاطع وهو غير محالف

منه

وهو محال عادة (ونقلا) فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام باقية الى آخر الدهر فلو جاز الخطاء على اجماعهم بان اتفقوا على خطاء او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحى لم يكن باقيا فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى * اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا * الآية دلت على ان شريعته كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام التي ضاق عنها نطاق الوحى الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا لا كاملا ولا ينافيه ثبوت لا ادرى من البعض لجواز دراية الآخر (وركنه الاتفاق والعزيمة فيه) اى فى الاتفاق (تكلم الكل) من المجتهدين (او عملهم) وهذا القسم يفيد الجواز الا مع قرينة تدل على الندب او الوجوب لما روى عبيدة بن السلمانى ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه الصلوة والسلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر (والرخصة) فى الاتفاق (تكلم بعضهم او عمله وسكوت الباقين بعد بلوغه) اى بلوغ تكلم البعض او عمله الى الباقين (و) بعد (مضى مدة التأمل) وجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد فى كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على ان السكوت عند العرض او الاشتهار المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضى مدة التأمل فسق وحرام اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فمن المحال عادة ان يكون سكوتهم لا عن اتفاقهم (وخالف الشافعى رحمه الله تعالى فى) القسم (الاخير) فان المشهور عنه انه ليس اجماعا ولا حجة لجواز ان يكون سكوت الباقى للتأمل او للتوقف بعده لتعارض الادلة او للتوقير او للهيبة او خوف الفتنة او اعتقاد حقية كل مجتهد فيه او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما كما سكت على حين شاور عمر فى حفظ فضل الغنيمة حتى سأله فروى حديثا فى قسمته وفى اسقاط الجنين فاشار والى ان لا غرم حتى سأله فقال ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما منعك ان تخبر عمر بما ترى فى العول فقال درته وجوابه ان الصحابة رضى الله تعالى عنهم بعد ما شرطنا مضى مدة التأمل لا يتهمون

(بارتكاب)

بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عادتهم كما قال عمر رضي الله تعالى
عنه حين نهى المغالاة في المهر فقالت امرأة ان الله تعالى يعطينا بقوله وآتيتم
احديهن قنطارا او يمنعنا عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال
وسكوت علي في المسئلتين كان تأخيرا الى آخر المجلس لتعظيم الفتوى
والممنوع ما فيه الفوت او محمول على ان الفتوى الاولى كانت حسنة وما
اختاره كان احسن صيانة عن السن الناس ورعاية لحسن الثناء والعدل
وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم وكان
عمر الين الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لانها
غير واجبة لا عن بيان مذهبه (واهله) اى اهل الاجماع ومن هو ينعقد
باتفاقهم (مجتهد) اذ لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع
وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ فلو اعتبر جاز
ان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ فجاز اتفاق الامة على الخطأ (غير فاسق)
فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا
للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يحترز عن الفعل
الباطل لا يحترز عن القول الباطل (و) غير (مبتدع) فانه ان كان عالما بقبح
ما يعتقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل
للميل سواء غلا حتى كفر كبعض الروافض في تغليط جبرائيل عليه السلام
اولا كبعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة علي وان لم يكن عالما به
فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة لقوله وان كان لنقصان العقل
فهو سفيه اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل وايا ما كان فلا
يكون من الامة الكاملة (وشرطه) اى شرط الاجماع (اتفاق الكل)
لان المعتبر اجماع الامة فاذا بقي منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا
لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب
فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل (فلا تكفي العترة)
اى لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للامامية
والزيدية من الشيعة (ولا ابو بكر وعمر) خلافا للبعض (ولا الائمة الاربعة)
خلافا لاحمد والقاضي ابي حازم منا (ولا اهل المدينة) خلافا لمالك رحمه الله
تعالى (لا كونهم) اى الكل عطف على اتفاق الكل (صحابة) فان ذلك
ليس بشرط في انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة في وا

لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا يصح عند من لايشترط ان لايسبقه خلاف مستقر وليس باجماع عند من يشترط واذا كان كذلك (فالتابعي معتبر في اجماع الصحابة) لانهم ليسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا ليه كالصحابي وذا دليل اعتباره وقيل لالانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون حقيقة بالاداء (قلنا هو لايخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة (ولابلوغهم) اي الكل (عدد التواتر) لعموم الادلة السمعية (ولاانقراض العصر) اي عصر المجمعين فانه ليس بشرط لانعقاده ولاحجيته وهو الاصح من الشافعي رحمه الله تعالى لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا ولوحينا لم يجز لاحد مخالفته ولارجوع البعض حتى لورجع لم يبطل الاجماع وللمشترطين اولا ان الاجماع باستقرار الآراء وهو بالانقراض اذقبله وقت التأمل وثانيا ان احتمل رجوع الكل او البعض ينافي الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد برأي الكل فكذا بقاؤه لان مدار كرامة الحجية وصف الاجماع فلايبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان الانعقاد اذا تقرر مضى وقت التأمل وعن الثاني ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف يكون رافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل (ولاللاحق) اي لايشترط لاجماعهم اللاحق (عدم الاختلاف السابق) ههنا مسئلتان الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عند مشايخنا انه يجوز والخلاف السابق لايمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق مجتهدي العصر وقد وجد للمخالف اولا ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقوله معتبر لدليله لالعينه ودليله باق وثانيا ان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله انما يبقى اولم يرتفع بالاجماع كالقياس الذي ورد بخلافه نص وعن الثاني انه ان اريد التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث ولذا قلت (الا ان يكون)

(اي)

اى الاجماع اللاحق (على) قول (ثالث) فحينئذيكون الخلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق و بعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق (و اعلم ان محل الخلاف اما واحدا و متعددفالواحدله امثلة منها ارث الجدمع الاخ استقلالا اومقاسمة و يشتركان فى ارث الجد فحرمانه ثالث لم يقل به احد (ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او ابعد الاجلين و يشتركان فى عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث ينفى المتفق عليه (ومنها علة الربوا فى غير النقدين القدر مع الجنس او الطعم اوالادخار معه و يشترك فى ان لاربوا الا مع الجنس فالقول الرابع بعلة الربوا بدون الجنس ينفى المتفق عليه ومعدلا (ومنها خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج عند الشافعى او الوضوء و يشتركان فى وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شئ منهما يرفع المجمع عليه و بوجوب تطهيرهما لا (واما المتعدد فالقولان اما الوجود فى الكل او العدم فى الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة وعيوبها السبعة عند الشافعى وعدمه عندنا اذ تفريق القاضى فى الجب و العنة ليس بفسخ والفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احدوكثلث الكل للام فى لزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل فى احدهما وثلث الباقى فى الاخرى ثالث لم يقل به احد (واماالوجود فى البعض مع العدم فى البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر كنا قضية الخروج من غير السبيلين دون المس عندنا و عكسه عند الشافعى فسمول وجود الناقضية او عدمها ثالث لم يقل به احد (و اما الوجود فى البعض مع العدم فى بعض آخر لصاحب مذهب وسمول الوجود او العدم لصاحب مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض فى الكعبة عند الشافعى رحمه الله تعالى وجوازهما عندنا فعدم جوازهما اوجواز الفرض دونه ثالث لم يقل به احد (و البعض) اى بعض المتأخرين من الشافعية (قيده) اى الثالث (باستلزامه ابطال ما اجمعوا عليه) اى قالوا ان الثالث ان استلزم رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين فان لا كتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم لاكتفاء

بالاشهر مجمع عليه وفى الجد مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد واما مخالفة مذهب فى مسئلة وآخر فى اخرى فلا كما فى الصور الاخر فان فى كل منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه (ورد) هذا التقييد (بان المفهوم من ادلة المانعين) لاحداث الثالث (و المجوزين) لاحداثه (الاطلاق) يعنى ان المفهوم من ادلة المانعين للثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا و من ادلة المجوزين انه لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت اما على عدم التفصيل كما فى مسئلة العيوب او على عدم القول الثالث كما فى الكل لان كلا او جب الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجيب بان عدم القول بالتفصيل او الثالث ليس قولا بعدمهما و المنفى القول بنفيهم لا بما لم يتعرضوا له والالزم على كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا آخر ان يوافقه فى جميع المسائل وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق فى مسئلة وفيها تخطئة كل الامة فاجيب بان الادلة تقتضى منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع فيه فاجيب بانه دليل ما لم يتقرر اجماع كما لو اختلفوا ثم هم اجمعوا ولو سلم فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لو لم يجز لم يقع وقد احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس تابعى آخر ولم ينكر والا لنقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق (فالتفصيل) بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا (غير مفيد) بل الشان فى التمييز بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك بعدم القائل بالفصل مشهور فى المناظرات كما يقال الوجوب فى الضمار ان كان ثابتا يثبت فى الحلى ايضا والا لاجتمع العدمان وهو منتف اجماعا فالصواب ما قيل ان الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك و يبطل الثالث مطلقا وهو محمل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة فى احدى المسئلتين المنفصلتين والخطاء فى الاخرى فى مقام التحقيق دون الالزام (واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك القولان فى حكم واحد حقيقى شرعى يبطله الثالث كاشتراك القول بارث الجد مع الاخوة استقلالا والقول بارثه معه مقاسمة فارث الجد وهو حكم واحد حقيقى شرعى يبطله القول بحرمانه اما اذا اشتركا

في واحد اعتباري كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس والقول بعلية الطعم معه في مفهوم احد الامرين او احد الامور او في واحد حقيق ليس بشرعي كالافتراق فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة اوشرعي لكن لم يرفعه الثالث كما في القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل الثالث (وحكمه) اى الاجماع انه (من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض (يفيد اليقين) كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض كالآية المأولة وخبر الواحد (فيكفر جاحده) اى منكر حجية الاجماع مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف (ولا بد له) اى للاجماع (من سند) اى دليل او امارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة ولان الحكم الذى ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعي كان عن عقل وقد ثبت ان لا حكم له عندنا وقيل لو كان عن سند لاستغنى به عن الاجماع فلم يبق له او لحجيته فائدة (قلنا هذا يقتضى ان لايكون اجماع ما عن سند وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لا نسلم اللزوم اذ فائدته حرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعيينه ونحو ذلك (واعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لما لم يكن للنزاع في جواز كون السند قطعيا معنى لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لايسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لايثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال قلت (وسندما يستقل بالحجية ليس الا الظني) فان ما سنده قطعي ليس بمستقل بالحجية (ونقله) اى الاجماع (اما بالتواتر او الشهرة او الآحاد واقوى المتواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا) حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقيا كامل (فهو كالآية) القطعية الدلالة والخبر المتواتر (فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر مخالفه (ثم اجماع من بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يروفيه خلافهم فهو كالشهور) من الخبر (يضلل جاحده) فلا يكفر اجماعا (ثم) الاجماع (المختلف فيه) كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض لاحق (فهو كصحيح من) اخبار (الآحاد) لا يضلل جاحده ايضا

انه ان لم يثبت به اشارة فانه يثبت به دلالة وطريقها انه تعالى ذكر عقوبة قوم بناء على سبب هو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امرنا بالاعتبار فنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب علينا مثل ذلك الجزاء فلما دخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب اسم الاتعاظ وانما يكون علة باعتبار قضية كلية هي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تعذر هذه القضية الكلية لم يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فاذا ثبتت هذه القضية الكلية يثبت وجود القياس في الاحكام الشرعية بان يقال كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب في الاحكام ٢

﴿ الركن الرابع في القياس ﴾

(وهو لغة التقدير) يقال قاس النعل بالنعل اى قدر به وجعله مساويا للآخر ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء ويعدى اصطلاحا بعلى لتضمين معنى الابتناء (وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر) اختار الابانة لان القياس مظهر لامثبت والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لايقوم بمحلين وائلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شئ في غيره بعلته لايكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجودى الموجودين كما يقال في شبه العمد عمد عدوانى فيقتص به كما في المحدد وعدميهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجودى المعدومين كعديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر في ان يولى عليه وعدميهما كعديمه بالجنون على عديمه بالصغر في ان لايلي على غيره (بالرأى) متعلق بالابانة واحتراز عن دلالة النص لان المراد بالرأى الاجتهاد (وهو حجة) اى دليل مظهر كما يشعر به تعريفه (بالكتاب) وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار اى ردوا الشئ الى نظيره وهو يتناول القياس او ينوامن قوله تعالى للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف الينا هو اعمال الرأى في المعانى المنصوصة لابانة حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا من العبور وكل قياس مشتمل على هذه المعانى فيندرج تحت المأمور به (واعترض عليه اولا انه ظاهر في الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة ولصحة نفيه عن قايس لم يتعظ بامور الآخرة ولو سلم فظاهر في العقليات لا الشرعيات لترتبه على يخربون بيوتهم ولاشك في ركاكة ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر او هو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السياق (وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولايقتضي التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز فظن وجوب العمل به في غاية الضعف (واجيب عن الاول بان الاتعاظ معلول الاعتبار لاحقيقته والذا صح اعتبر فاتعظ والغلبة ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هي بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمي لاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيشمل العقلي والشرعي والمنصوص العلة ومستنبطها ولو سلم انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقليات او في المنصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به

لا بالقياس ليدور بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي (قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لايقتضى العلة التامة حتى يلزم ان يكون علة وجود الاتعاظ هو القضية السابقة غاية مافى الباب ان يكون لها دخل فى ذلك وهذا لايدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يحصل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة (اقول قد صرحوا فى تحقيق مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة فى كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح انكاره وقدسبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه عارف اللغة انه لايتوقف على الاجتهاد لاان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثانى بانه لاعبرة بتلك الاحتمالات والا لما صح التمسك بشئ من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من تكرر السبب (والسنة) كحديث معاذ وابى موسى الاشعرى وابن مسعود رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك بها قال الامام الغزالى فيقبل ولو كان مرسلا وقد قال عليه الصلوة والسلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة (والاجماع) فان الآثار قد رويت عن عمر وابن مسعود وغيرهما من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولم ينكر فكان اجماعا وطاعنهم ضال ومدعى اختصاصهم زال بلادال (ونفاه) اى القياس (الظاهرية فبعضهم) نفاه (مطلقا) بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لافى الاحكام الشرعية ولافى غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج (وبعضهم) نفاه (فى الشرعيات) خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك فى الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهانى واتباعه فى نفيه الكتاب والسنة ومعنى فى الدليل ومعنى فى المدلول (اما الكتاب فكقوله تعالى ﴿تبيانا لكل شئ﴾ ﴿ولارطب ولايابس الافى كتاب مبين﴾ حيث دل على ان الكتاب كاف فى جميع الاحكام بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب قوله

النص لاقياسا فلايلزم الدور اعنى اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف فى القياس الذى يعرف فيه العلة بالاستنباط والاجتهاد سعد

وحديث معاذ مشهور يثبت به الاصول وهو انه عليه السلام لما بعثه الى اليمن قال له بم تقضى قال بكتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال اقضى بسنة رسول الله قال فان لم تجد فيها قال اجتهد برأيى فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما رضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولم يحمد الله وجواز ذلك لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فثبت فى غيره بدلالة النص وقال عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة سعد

تعالى قل لا اجد الآية فلو كان القياس حجة لما كفى (قلنا تبيان لا بلفظه فقط بل قطعا وتارة بمعناه جليا او خفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالآية الثانية ولو اريد به القرآن فالوجه ماذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه معنى فالحكم فى المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفى المقيس معنى فنفى العمل به تعظيم شان القرآن باعتبار نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب ٩ عمل بلادليل والنص لايفيد العمل به بل يوجب العمل بقوله تعالى ❊ خلق لكم ما فى الارض جميعا ❊ واما السنة فكقوله عليه الصلوة والسلام لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاسوا مالم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا (قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا فهو كالقياس فى نصب الشرايع او الذى يقصد به رد المنصوص كقياس ابليس او مجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى فى الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطاء والعقل مانع عن سلوك مثله قلنا لا نسلم منعه فيما صوابه راجح والخطاء مرجوح والا لتعطلت الاسباب الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب (واما المعنى فى المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعى فلم يجز التصرف فى حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق الله تعالى بلامرية ومع ذلك اجاز العمل بالرأى اما لتحقيق الابتلاء او لانه غاية ما فى وسعنا فكذا فى الاحكام (وله) اى للقياس (شرط وركن وحكم ودفع) فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشئ لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث الا بحكمه اذا لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الحر ولكونه مما يحتج به قد يدفع (اما شرطه فان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بالنص) اى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة فحسب وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى ❊ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ❊ الآية فانه تعالى لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفى قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل فى موضع كان مختصا به وانما اشترط هذا

لايدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود فلا يفيد الاستصحاب فى الاثبات وانما يفيد فى الدفع فانه حجة فيه لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع عدم الدليل عليها الا ان الاصل فى الموجود الوجود حتى يظهر دليل العدم وبجه على الاصل فى المعدوم العدم حتى يظهر دليل الوجود منه

هذا هو الحكم انفرد به خزيمة وقصته ما روى انه عليه السلام اشترى ناقة من اعرابى واوفاه الثمن وانكر الاعرابى الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لى فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت بالاعرابى ثمن الناقة ٨

لئلا يكون القياس مبطلا للنص (وان لايعدل به) اى بالاصل المقيس
عليه (عن سنن القياس) وطريقه (بان لايعقل معناه) وعلته (كالمقدرات
الشرعية) من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات (او يستثنى عن
سننه كاكل الناسى) للصوم فالقياس فوات القربة بما يضادها ويهدم ركنها
كما قال عليه الصلاة والسلام الفطر مما دخل الا انه خرج عنه بقوله عليه السلام
تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك (او) شرع ابتداء (وانتفى نظيره)
فى الشرع سواء كان (لم يظهر معناه) كرخص السفر لمعنى المشقة (اولا)
كضرب الدية على العاقلة ولاجناية لهم (وان يكون المعدى حكما
شرعيا) اذ لو كان حسيا اولغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى
لمساواة فى علته ولايتصور الا ذلك ثابتا (باحد) الادلة (الثلثة) اى الكتاب
والسنة والاجماع (اوبالحق منه) اى من القياس يعنى الاستحسان وسيجيئ
ان المستحسن بالقياس الخفى يعدى لا الجلى لما سيأتى وستحقق الفرق
بينهما فى موضعه ان شاء الله تعالى (غير متغير) فى الاصل بان يبقى
حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولاشك
انه للتعميم لا للابطال ولا فى الفرع بان لايتغير فى الفرع حكم الاصل
بزيادة وصف اوشرط قيد ونحو ذلك والا لكان اثباتا ابتداء لا الحاقا
بالثابت واما الظنية فلازمة لاتتعلق بنفس الحكم (الى فرع) متعلق بحذف
اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع (هو) اى
ذلك الفرع (نظيره) اى الاصل والاثم يشاركه فى حكمه (ولانص فيه)
اى فى الفرع سواء كان وافقه القياس اوخالفه اذ لو كان فان وافقه القياس
فلا قياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولايصح اذا
لم يقصد به تعضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير
من المشايخ وكثر فى كتب الفروع الاستدلال فى مسئلة واحدة بالنص
والاجماع والقياس (اقول الكلام ههنا فى القياس الذى هو حجة مستقلة
كما مر فى الاجماع ولاشك ان وجود النص فى الفرع ينافيه والا فالنصوص
الموافقة للقياس اكثر من ان يحصى وهذه العبارة تتناول ما لايكون دليله شاملا
لحكم الفرع نصا ولا ظاهرا فانه لايجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل تحكما
ولكان القياس تطويلا بلا طائل ثم ذكر فى هذا الشرط قيودا اراد ان فرع
على كل منه فرعا فقال (ولا تثبت المعدى بالقياس) هذا تفريع قوله حكما

تأتينا به من السماء
افلا نصدقك فيما
تخبرنا من اداء ثمنها
فقال عليه السلام من
شهد له خزيمة فحسبه
فجعل عليه السلام
شهادته كشهادة
رجلين كرامة وتفضيلا
على غيره حتى لايثبت
هذا الحكم فى شهادة
غيره وان كان فوقه
فى الفضيلة كالخلفاء
الراشدين وانما اختص
بهذه الكرامة من بين
الحاضرين لفهمه جواز
الشهادة للرسول بناء
على ان خبره عليه
السلام فى افادة العلم
بمنزلة العيان سعد

٣ وانما لاتثبت اللغة
بالقياس لما بين الحقيقة
والمجاز ان المعنى قد لا
يراعى فى الوضع
كوضع الفرس والابل
ونحوهما وقد يراعى
كما فى القارورة لكن
رعاية المعنى انما هى
للوضع لا لصحة
الاطلاق حتى لاتطلق
القارورة على الذى
لقرار الماء ٤

شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامى بالقياس الشرعى ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر ٢ مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما فى عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة فى النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ ويحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط فى القياس الشرعى كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامى بالقياس الشرعى وصح التفريع فاندفع ماقيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما فى مطلق القياس وهو باطل او فى القياس الشرعى وح لامعنى لتفريع عدم القياس فى اللغة على ذلك (ولايتعدى المنسوخ) هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف فى الاصل لما لم يبق معتبرا فى نظر الشرع لم يتعد الى غيره (ولا) يتعدى (الثابت بالقياس) اى الجلى منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله باحد الادلة الثلثة او الخفى منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت فى القياسين فالوسط ضايع والابطل احدهما لان المعتبر فى الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم (ولايقال الذمى اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم) هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم فى الاصل وهو المسلم حرمة تنتهى بالكفارة وفى الذمى حرمة لاتنتهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها ٦ (ولايلحق الخطاء بالنسيان فى عدم الافطار) هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان (ولايجوز السلم الحال قياسا على المؤجل) هذا تفريع قوله ولانص فيه فان قوله عليه الصلوة والسلام الى اجل معلوم نص فى اشتراط الاجل فى السلم (واعلم ان قوله ولانص فيه مغن عن اشتراط ان لايغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص دال قد وجد نص دال على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤل من طرف الشافعى مع جوابه الوارد على قواعدهم وان لايغير القياس حكم النص حيث قال (واما القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه الصلاة والسلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء بالتعليل) بسواء متعلق بقوله لم يخصص (بالقدر) متعلق بالتعليل (بل المراد التسوية (بالكيل)

لانه ان اطلق عليه حقيقة فلا بد من وضع العرب ولاوضع فيه وان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه اذا وجدت العلاقة لكن لايحمل عليه عند ارادة الحقيقة لعدم جواز الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى لفظ واحد بحسب استعمال واحد الا اذا اريد به عموم المجاز بان اطلق على ما يخامر العقل فانه يشمل حينئذ العقار وغيره بطريق عموم المجاز سعد

٢ يعنى ان اسم الخمر انما يطلق على عصير العنب اذا اشتد واما قبل الشدة او بعد زوالها فلا والدوران دليل العلة وعلة التسمية وهى الشدة حاصلة فى النبيذ فيطلق عليه اسم الخمر فيكون حراما سعد

٦ لان المقصود بها التطهير والكافر ليس باهله ولان فى الكفارة معنى العبادة الا يرى انها تؤدى بالصوم والكافر ليس من اهل العبادة سعد

بالكيل وهى لاتتصور الافى الكثير) تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء ؟ فانه يعم القليل والكثير وخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هى القدر والجنس والقدر اى الكيل غيرموجود فى بيع الحفنة بالحفنتين فلايجرى فيه الربوا وهذا التعليل مغيرللنص فجوزتم القياس مع وجود النص فى الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهى لاتتصور الافى الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه الصلوة والسلام الاسواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا فى المطعومات التسوية بالكيل وهى لاتتصور الا فى الكثير فانا اذا قلنا لاتقتل حيوانا الابالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لايقتل به كالقمل والبرغوث والسمك لايدخل تحت النهى وقال (واما سقوط حق الفقير فى العين) فى باب الزكوة (فبدلالة النص ٥ التعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب فى الزكوة قياسا على العين لعلة دفع حاجة الفقير ففى هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة فى ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة فى اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلاتجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولاشك ان حوائجهم مختلفة لاتندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم فى مطلق المالية دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان الغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لابالتعليل وان ذكره انماهو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايتاء من جنس النصاب اسهل وبه اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذبها تعرف القيمة (ثم لماورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (وانما هو) اى التعليل بها (لبيان صلاحية حدثت لا ثبات مثبتها) وتقريره ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعى

ثم يتفى لما كان قوله الاسواء بسواء استثناء حال اذ المراد حال يساويهما فى الكيل والمذكور فى صدر الكلام هو العين ولا يجوز استثناء الاحوال من الاعيان الاعلى سبيل الانقطاع لزم ان يقدر المستثنى منه على وفق المستثنى فوجب عموم صدره فى الاحوال من التساوى والتفاضل والمجازفة فان قيل لم لايجوز ان يكون تقديره الاطعاما مساويا بالربوا الكيل قلت الغرض من النهى منع حالة غير المساواة لامنع عين الطعام

منه

٥ قوله فبدلالة النص الخ وفيه ان الدلالة لايعارض النص الذى يقتضى وجوب الشاة عينها فينبغى ان لايعمل بالدلالة الا ان يقال لامعارضة بينهما لان الثابت بالدلالة يعم الشاة او يراد بالدلالة معناها اللغوى يعنى ان النص كما يدل على الشاة يدل على قيمتها

منه

قال عليه الصلاة والسلام الصدقة تقع اولا ؟

ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حد ثمت بعد ماكانت باطلة فى الامم السالفة ولماكان هذا حكما شرعيا معللا بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة و بجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهى للحاجة ادفع فالحاصل ان ههنا ثلثة احكام الاول وجوب الشاة و الثانى جواز الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير و التعليل انما وقع فى الاخير وليس فيه تغيير النص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الآخر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل فى حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغيير مع لتعليل لابه) فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلاحاجة الى التعليل قلنا لامعنى لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل مايصلح للصرف اليه وهذا لايدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد مالم يوجد فى الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع مافيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به فى دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتهما حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففى الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفى القيمة ثبت الاول اى حق الله تعالى بدلالة النص والثانى بالتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن فى جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة ولاتؤخذ الزكوة منها جبرا عندنا ولايحصل بها الجزاء المواعيد على سبيل اليقين (واما ركنه فاربعة) ركن الشئ جزؤه الداخل فى حقيقته والمشهور ان اركان القياس اربعة (الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع) واما حكم الفرع فثمرته لاركنه (اما الاصل فالمحل المشبه به) كالارز

﴿ في كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير ولذا قلنا ان اللام فى قوله تعالى (انما الصدقات للفقراء) لام العاقبة عندنا اى يصير لهم بعاقبة لا للتمليك منه بيانه الشاة تقع لله تعالى على الخلوص فى ابتداء القبض ثم يصير للفقير بدوام يده عليها وكان قبض الفقير بمنزلة قبضين الاول لله تعالى والثانى لنفسه قال الله تعالى (هو يقبل التوبة عن عباده و يأخذ الصدقات) منه ﴾

وقيل حكمه) كحرمة الفضل (وقيل دليله) كحديث الربوا (واما الفرع فالمحل المشبه) كالارز وا لجص (وقيل حكمه) كحرمة فضله لا دليله لانه دين القياس والنزاع اعتبارى فلا يلتفت الى تصحيح الصحيح وان اطنبوا فيه فانه تطويل بلا طائل (واما حكم الاصل فما افاده النص) كتابا كان اوسنة (او الاجماع او الاستحسان) بالقياس الخفى كما سبق لا القياس الجلى لما سبق (واما الجامع المسمى بالعلة فاجعل علما) اى امارة وعلامة (على حكم النص) فان المؤثر فى الحقيقة هو الله تعالى وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى الله معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدوانى موجب عندهم شرع القصاص عليه تعالى الله عنه وثبوت بطلان الاصل يغنى عن اثبات بطلان الفرع والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تعالى ليست معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال فى توجيه هذا المقال اقول الذى يتأدى اليه الخاطر القاتر ان معناه ان افعال الله تعالى لو علّلت لكانت تلك العلل عللا غائية واغراضا وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية ولاشك ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج الى تلك العلة فيلزم ان تكون علية البارى تعالى بل البارى تعالى فى عليته محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكماله بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم ماذكرتم ونحن على ما هو دأبنا من التوسط نقول النصوص معللة بعلل هى امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا كما ان آثار العلل العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقيبها ثم انها امارات على الحكم فى الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنصوص وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة اذا المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والا لم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع (مما) اى من الاوصاف التى (اشتمل) النص (عليه) اما بصيغته كاشتمال نص الربوا

على الكيل و الجنس او بغيرهما كاستعمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم فانه لما كان مستنبطا من النص لابد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة (وجعل الفرع نظيرا له) اى للنص بمعنى المنصوص عليه (فى حكمه) اى حكم النص بذلك المعنى (بوجوده) اى بسبب وجود ذلك المعنى (فيه) اى فى الفرع (و يكون) اى الجامع هذا اشارة الى نفى شرائط اعتبرها بعضهم فى العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوصا عليه الى غير ذلك (وصفا لازما) للاصل كالثمنية للزكوة فى المضروب ٧ عندنا فان الحجرين خلقا ثمنا و هذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكوة فى الحلى والربوا عند الشافعى (او) وصفا (عارضا) كالكيل للربوا فانه ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع وزنا (و) يكون (جليا) كالطواف (وخفيا) كالقدر والجنس (و) يكون (اسما) اى اسم جنس كقوله عليه الصلوة و السلام لمستحاضة سألت عن الاستحاضة توضئ وصلى و ان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجرت وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس و الانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات (و) يكون (حكما) من احكام الشرع كما فى حديث الخثعمية فانه عليه الصلوة و السلام قاس احزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعى لانه عبارة عن وصف فى الذمة وذلك شرعى (و) يكون (مركبا) كالكيل والجنس (ومفردا) كالثمنية (و) يكون (منصوصا وغيره) كما سيأتى (والاصل فى النصوص قيل عدم التعليل الا بدليل) دل على انها معلولة كما فيما له علة منصوصة اما لان التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس لانها لا توجد الا فى المنصوص عليه و بكل وصف يتناقض و بالبعض محتمل و لا ثبوت مع الاحتمال فكان الاصل الوصف و اما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص و بعده ينتقل الى علته فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل والجواب عن الاول ان دليل رجحان البعض يرفع الاحتمال و يعينه وعن الثانى ان التعليل لحكم الفرع الذى لا يضاف الى النص من حيث الاظهار لا لحكم الاصل الذى هو المضاف الى النص (وقيل) الاصل (التعليل بكل وصف يمكن) اى يصلح لاضافة الحكم اليه فى الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس

٧ و معنى قولنا ان الثمنية علة للزكوة فى المضروب هو كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فتكونان من المال النامى وتأثير المال النامى فى وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه فى حكم وجوب الزكوة فالعلة فى الحقيقة النماء لا الثمنية
منه

بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف (الالمانع) كمخالفة نص او اجماع اومعارضة اوصاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضي الى التناقض كما مر وليس بشيء لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال انه يفضي الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيأتي ان شاء الله تعالى ابطاله (وقيل) الاصل (التعليل) لكن لا بكل وصف لما سبق (بل بمميز) اي بوصف ممتاز عن سائره لان التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعي وان لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفي بدلالة التمييز ولا يشتغل بكون النص معللا حتى يعلله بالقاصرة (فبعض الشافعية ذهب الى) ان المميز للوصف عما سواه هو (الاخالة) اي الايقاع في القلب خيال العلية وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفرق منفي فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته (وبعضهم) ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه بأثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكوة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان فان المناسب المخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر (وعندنا) الاصل في النصوص (التعليل) الا لمانع ولكن لما لم يصح الا بتمييز لابد من دليل مميز للعلة عن سائر الاوصاف وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى (ولابد قبل المميز) اي قبل ملاحظة دليل التمييز (من) بيان (كونه) اي النص (معللا في الجملة) اي لا يكون من النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما نقول او يدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدي

ومعلل و يحتمل ان يكون هذا النص تعبديا فوجب اولا لزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لايصلح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فقبل تمييز العلة والحكم بانها الوزن والجنس لابد ان يثبت اولا ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار ووجوب التعيين من باب منع الربوا كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كاشتراط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لابعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين رأس مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل اشد تحققا من ربوا النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الآتي ان شاء الله تعالى (ولا يجوز تعليلنا) النص (بالقاصرة) من العلل خلافا للشافعي ٣ وفي العبارة اشارة الى ان النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوصة تجوز ان تكون قاصرة بالاتفاق وانما لم تجز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار حكم في الفرع ولايتصور ذلك الابعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما الشافعي فلما اكتفى بالاحالة اقتصر على القاصرة فاندفع ماقيل انه لامعنى للنزاع في التعليل

٤ لعدم الفائدة في التعليل بها والفائدة اثبات الحكم وفي التنقيح هذا ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم وفي التلويح ان اريد بالفائدة الفقهية مايكون له تعلق بالفقه ونسب اليه فشرعت للاذعان وزيادة الاطمينان والاطلاع على حكمة الصانع كذلك وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لايكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلق بالشرع فلا يلزم العبث قلنا نختار الثاني لكن الكلام في تعليل الفقيه وغير اثبات الحكم بالنسبة اليه من حيث هو فقيه عبث ولنا ان نختار الاول ونمنع ان التعقل بالفقه من حيث هو فقه ماهو غير اثبات الحكم

بالقاصرة لغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده بامارة معتبرة فى استنباط العلل لم يصح نفى الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع فى ان العلة هو الوصف المتعدى وذلك لان المعتبر فى استنباط العلة عندنا التأثير وهو لا يتصور بدون التعدية كما سيأتى ان شاء الله تعالى (ولا) يجوز تعليلنا النص (بما اختلف فى وجوده فى الفرع او الاصل) كقول الشافعى فى الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود فى ابن العم وان اراد اعتاقه بعدما ملكه فلا نسلم ذلك فى الاخ (او ثبت الحكم فى الاصل بالاجماع مع الاختلاف فى العلة) كقوله فى قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كمكاتب قتل وله مال يفى ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة فى الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا (ولا بما) اى علة مقارنة (مع) الوصف (الفارق) اى الموجود فى الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود فى الاصل دون الفرع (وتعرف) اى العلة (بوجوه الاول الاجماع) كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح (الثانى النص فان دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه ما صرح فيه بالعلية) نحو لعلة كذا ولاجل كذا وكى يكون كذا (ثم ما كان ظاهرا فيها) اى فى العلية (بمرتبة) واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على مالم يبق للمسبب ما يتوقف عليه سواء يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية نحو ان اردن تحصنا (ثم ما) كان ظاهرا فيها (بمرتبتين) كان فى مقام التعليل نحو ﴿ ان النفس لامارة بالسوء ﴾ وانها من الطوافين فان اللام مضمر والمضمر ازل من المقدر وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت فى هذه المواضع لتقوية الجملة التى يطلبها المخاطب ويتردد فيها او يسئل عنها او دلالة الجواب على العلية ايماء والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر انها فى هذه المواضع تغنى غناء الفاء وتقع موقعها او كفاء التعليل فى لفظ الرسول سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون واودجهم تشخب دما ﴿ او الحكم والجزاء نحو ﴿ فاقطعوا ايديهما او سره

٢ وعند الشافعى يجوز فانه جعل علة الربوا فى الذهب والفضة الثمنية وهى مقتصرة عليهما غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة فيجوز عليتها اتفاقا منه

ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر خارجا وربما فيجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية بالاستدلال (ثم ما) كان ظاهرافيها (بمراتب) كالفاء في لفظ الراوي نحو سها فسجد زادههنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لاينفي الظهور لبعده (والا) اى وان لم يدل بوضعه (فايماء وهو ان يقترن بالحكم مالو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه) اى على التعليل (دفعا للاستبعاد) مثال العين (كحديث الاعرابي) فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جوابه ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة لتكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء (و) مثال النظير نحو (حديث الخثعمية) فانها سألت النبي عليه الصلوة والسلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والالزم العبث (ومنه) اى من الايماء (ذكر وصف مناسب للحكم معه) اى مع الحكم متعلق بالذكر نحو لايقضي القاضي وهو غضبان تنبيه على علية الغضب لشغله القلب ونحو اكرم العلماء (ومنه) اى من الايماء (الفرق بين شيئين في الحكم امابصيغة صفة مع ذكر الحكمين) نحو للراجل سهم وللفارس سهمان فانه فرق بين الفارس والراجل في الحكم بصفة الفروسية وضدها (او ذكر احدهما) نحو القاتل لايرث حيث لم يقل وغير القاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل (واما بالغاية) نحو ولاتقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة علة جواز القربان (او الاستثناء) نحو الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط المفروض (او الشرط) نحو مثلا بمثل وان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع ولايخفى ان كلاما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها فان فهم العلة لايستلزم صحة القياس كما في آية السرقة والزناء ولاكون العلة متعدية لان المنصوصية وما بالايماء جاز كونها قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة) اى مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافته اليها ولايكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام

لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لاقاطعا لها (بشرط الملايمة)
اى ملايمة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلوة والسلام وعن
السلف رضى الله تعالى عنهم لان كون الوصف ٣ مناطا امر شرعى فلابد
ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرعى ببيانهم بان يكون
الوصف والحكم الذى نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو
ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل
الرسول عليه الصلوة والسلام لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من
الضرورة فان العلة فى احدى الصورتين الصغر وفى الاخرى الطواف فالعلتان
وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم
فى احدى الصورتين الولاية وفى الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما
مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى تندفع به الضرورة فالحاصل
ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم تندفع به الضرورة اى فى حق
الرخص (وهذه) المناسبة المشروطة (تجوز القياس) لانها كاهلية
الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى
اصل الاهلية حتى لو حكم بهما القاضى نفذ (وربما تسمى) هذه المناسبة
(تأثيرا) وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير (والموجب)
للقياس (هو التأثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار) علية (نوعه) اى
نوع الوصف الجامع (او جنسه القريب فى نوع الحكم او جنسه القريب)
قيد الجنس بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى الاول وانما اوجبه لانه
بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته
فكذا يجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد
بالنوع العين اورده بدلها لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم
مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوص بها
فيتوهم ان للخصوصية مدخلا فى العلية والمراد بالوصف وصف جعل
علة لا مطلقه وبالحكم المطلوب بالقياس لامطلقه واضافة النوع الى
الوصف والحكم بمعنى من البيانية (واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم
فهو بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب
كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم
مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه
تخفيف النصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل

---

٣ الوصف المعتبر شرعا بنص او اجماع هو المؤثر والمعتبر لابنص ولاباجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط فى صورة فهو الملايم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم او عكسه او جنسه فى جنسه وان لم يثبت فهو القريب الاول من امثلة الملايم كالتعليل بالصغر فى حمل النكاح على المال فى الولاية فان على الصغر معتبر فى جنس حكم الولاية بالاجماع
منه

بمعنى المناسبة لابمعنى التأثير الذى سيجئ
منه

نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز الذى بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على مايشمل المريض وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره على مايشمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره على مايشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لماينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا فى جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والاتحقق الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر فى الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات (فالنوع فى النوع) اى فمثال تأثير نوع الوصف فى نوع الحكم (كالصغر فى الولاية على النفس) كما يقال فى الثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على نفسها فى النكاح كالبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر فى عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب (والجنس فى الجنس كسقوط الزكوة عن الصبى) فان العجز بواسطة عدم العقل الذى هو جنس لنوع الصبى مؤثر فى سقوط مايحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة (والنوع فى الجنس كسقوطها) اى الزكوة (عمن لاعقل له) فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فى سقوط مايحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة (والجنس فى النوع كعدم دخول شئ فى الجوف فى عدم فساد الصوم) فان الاحتراز عن شهوتى البطن والفرج الذى هو جنس لعدم الدخول مؤثر فى عدم فساد الصوم (وقديتركب البعض) من الاربعة (مع البعض فتصير الاقسام) للبسيط والمركب خمسة عشر (اربعة للبسيط) حاصلة من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر فى جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا فى جانب الحكم (لا الباقى) وهو احد عشر (للمركب) لان التركيب امارباعى اوثلاثى اوثنائى اما الرباعى فواحد فقط واما الثلاثى فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى فذلك الواحد اما اعتبار النوع فى النوع فالباقى اعتبار الجنس فى الجنس والنوع فى الجنس والجنس فى النوع واما الجنس فى الجنس فالباقى النوع فى النوع والنوع فى الجنس والجنس فى النوع واما النوع فى الجنس فالباقى النوع فى النوع والجنس فى الجنس والجنس فى النوع واما العكس فالباقى النوع فى النوع

والجنس في الجنس والنوع في الجنس والمجموع اربعة واما الثنائية فستة لان اعتبار النوع في النوع ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع او النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار الجنس في النوع ان تركب مع اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع في الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس يحصل واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة في المطولات (قيل وتعرف) العلة (بالدوران وهو الوجود عند الوجود) اى وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد (وزاد البعض) على الوجود عند الوجود (العدم عند العدم) ويسمى الطرد والعكس (و) زاد (البعض) عليهما (قيام النص في الحالين) اى حال وجود الوصف وعدمه (و) الحال انه (لا حكم له) اى للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجب لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث اذ لو لا ذلك لما تخلف الحكم عن النص (لان العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا) ذلك في حقه تعالى واما في حقنا فالاحكام مستندة الى العلل كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل (فح لابد من التمييز بين العلل والشروط) وانما ذلك بمعان تعقل (والدوران مطلقا) اى سواء كان الوجود عند الوجود او معه العدم عند العدم (لايفيد العلية) لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار

لازم العلية او شرطا مساويالها فلايفيد ظن العلية (والقيام) اى قيام النص في الحالين ولاحكم له (نادر فلا يجعل اصلا فى الباب) اى باب القياس الذى يبتنى عليه اكثر الاحكام الشرعية (واما حكمه) اى القياس فالتعدية اتفاقا) بيننا وبين الشافعية (كالتعليل عندنا) فان حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعي حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم نجوزه كما سبق واذا كان التعدية حكما للتعليل لازما له (فلاتعليل) اتفاقا (لاثبات السبب) ابتداء كاحداث تصرف موجب للملك (اووصفه) ابتداء كاثبات السوم فى الانعام لان التعليل لايتصور حينئذ كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولوسلم فيؤدى الى اثبات الشرع بالرأى (ولا) لاثبات (الشرط) لحكم شرعى بحيث لايثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود فى النكاح (اووصفه) ككونهم رجالا لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالرأى مع عدم تصور التعليل كامر (ولا) لاثبات (الحكم) كصوم بعض اليوم (او وصفه) كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلايجوز مع ماسبق (بل) التعليل انما هو (لتعدية حكم شرعى من الاصل الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره) باتفاق بين اصحابنا واختلف فى تعدية السببية والشرطية) يعنى انه اذ اثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا او شرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة اوشرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم دراية مرامه ﴿ فصل ان سبق الافهام ﴾ اى افهام المجتهدين اذ افهام العوام كالاوهام (الى وجه القياس) وهو المسمى قياسا جليا (يختص باسمه) اى باسم القياس (والا) اى وان لم يسبق اليه وهو الذى يسمى قياسا خفيا (فبالاستحسان) قد غلب اسم الاستحسان فى اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تميزا بين القياسين (وقد يسمى به) اى بالاستحسان (الاعم) اى الاعم من القياس الخفى وهذه التسمية فى الفروع شايعة (وهو) اى الاعم (دليل يقابل القياس الجلى وهو)

اى ذلك الدليل (اما الاثر) كما فى الاجارة والسلم و بقاء الصوم فى الاكل ناسيا (او الاجماع) ٧ كما فى الاستصناع (والضرورة) كما فى طهارة الحياض والآبار (او القياس الخفى وله) اى للقياس الخفى (قسمان) الاول (ماقوى تأثيره و) الثانى (ماظهر صحته وخفى فساده) اى اذا نظر اليه بادنى نظر يرى صحته ثم اذا تأمل حق التأمل علم انه فاسد (وللقياس) الجلى ايضا (قسمان) الاول (ماضعف تأثيره و) الثانى (ماظهر فساده وخفى صحته واول الاول) اى القسم الاول من الاستحسان (اولى من اول الثانى) اى القسم الاول من القياس (وثانى الثانى) اى القسم الثانى من القياس (اولى من ثانى الاول) اى القسم الثانى من الاستحسان لان المعتبر هو التأثير لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان فى مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثانى وهو ان يقع القسم الثانى من الاستحسان فى مقابلة القسم الثانى من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع ٣ قياسا لا استحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة فى الصلوة ان تؤدى بالركوع كما تؤدي بالسجود لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلى فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة وصحة خفية هى ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل فى الركوع فى الصلوة الا ان المأمور به سجود مغاير للركوع فينبغى ان لا ينوب عنه الركوع ٦ كما لا ينوب عن السجدة الصلاتية وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع فى الصلوة وهذا قياس خفى يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفى هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة ٩ فى القياس وجعلنا سجدة التلاوة فى الصلوة متأدية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة و بخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى اركعوا واسجدوا (كل) من القياس والاستحسان (ينقسم عقلا) تارة باعتبار القوة والضعف (الى ضعيف الاثر وقويه) فيكون الاقسام

٧ وفيه ان الاجماع صار معارضا للنص وهو قوله عليه الصلوة والسلام لابيع ما ليس عندك فان قلت الاجماع خصص الحديث قلت شرط التخصيص الاتصال والاجماع بعد حياة النبى عليه الصلوة والسلام والجواب النص مخصوص بالسلم قبل الاجماع فيجوز بعده بالاجماع وشرط القرن فى التخصيص الاول منه

٣ ولهذا صح التعبير عنه بالركوع فى قوله تعالى وخر راكعا اى سقط ساجدا منه

٦ مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة منه

٩ ولقائل ان يقول من شرط القياس ان لا يغير حكم النص وهنا قد تغير لانه لم تبق السجدة بعينها واجبة فى قوله عليه الصلوة والسلام السجدة على من تلاها وقيل ثبت هذا بدلالة

اربعة (ولا يرجح الاستحسان) على القياس في هذه الصور الاربع (عند التعارض بين القياس والاستحسان (الا) في صورة واحدة وهي ما (اذا قوى اثره) اى اثر الاستحسان (وضعف اثر القياس) واما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساويا في القوة فالقياس يرجح لظهوره او في الضعف فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره (و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد (الى صحيح الظاهر والباطن و) الى (فاسدهما و) الى صحيح الظاهر (فاسد الباطن و) الى (العكس) وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول من القياس) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح على كل استحسان) لظهوره (وثانيه) اى الثاني من القياس وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا وباطنا (بقي الاخيران) من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالاول من الاستحسان) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح عليهما) لصحته ظاهرا وباطنا (وثانيه) اى ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) لفساده ظاهرا وباطنا (بقي الاخيران) من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالتعارض بينهما) اى بين اخيرى الاستحسان (وبين اخيرى القياس) وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد النوع) بان يتحد القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياس اولى) لظهوره (و) ان وقع التعارض (مع اختلافه) اى اختلاف النوع وهذا في الصورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان وفاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس (فالظاهر فساده ابتداء) سواء كان قياسا او استحسانا (و) لكن اذا تؤمل (تبين صحته اقوى من العكس) لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل (والمستحسن بالقياس الخفي يعدى لاغير) اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفي الذي هو المتبادر من اطلاق المستحسن والثلثة الاخر بانه يعدى لا الباقية للعدول بها

ة النص يخرج عن البحث ولان دلالة النص لا يعارض النص ويمكن ان يقال على قياس ما تقدم التغيير بدلالة النص والتعليل انما هو في الصلاحية بان يقال الواجب هو التواضع والسجود آلة فكذا الرجوع سعد

من سنن القياس الاهم الا دلالة اذا تساويا في الوجوه المعتبرة مثاله ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشتري ٢ فقط قياسا لانه المنكر و يمينهما استحسانا اما البايع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع٣ بمقابلة ماهو ثمن في زعم المشتري واما المشتري فلانه ينكر زيادة الثمن وهذا الحكم الذي هو التحالف يعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستأجر اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فلثبوته بقوله عليه الصلوة والسلام اذا اختلفا المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا ٤ فلا يعدى ٦ الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية لاتنافي ماسبق ان من شرطها ان لايكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجلي والخفي لان المعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كان حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان تتوجه على المتنازعين في قضية واحدة (وهو) اي الاستحسان (ليس بتخصيص العلة) على ماتوهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل به في الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة (لان عدمه) اي عدم الحكم في صورة الاستحسان ليس لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل (لعدمها) اي عدم العلة مثلا ٧ موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك (واما دفعه) اي دفع القياس بدفع علته (فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة لابعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم) كان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لايثبت الا بالنص او الاجماع ولايتصور المناقضة فيه (وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق ان التأثير قد يظن ولا تأثير وربما يورد على المؤثر مايظن انه معارضة اوقلب اوفساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمناقضة انما هي بين

---

٢ لان البايع هو المدعي زيادة الثمن والمشتري لايدعي عليه شيئا في الظاهر منه

٣ فيكون منكرا في المعنى وهذا معنى خفي وفيه ان الاستحسان كيف يعارض نص البينة على المدعي واليمين على من انكر منه

٤ على خلاف القياس وفيه ان هذا من الاحاد فكيف يعارض المشهور وهو قوله عليه السلام البينة الى آخره منه

٦ وعند محمد يتعدى ايضا باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا او ينكر الآخر منه

٧ اي لان دليل الاستحسان اما النص او الاجماع او الضرورة وهي اجماع ايضا والقياس الخفي فلا اعتبار للقياس في مقابلة هذه الامور المذكورة اذ من شرط صحته عدم الدليل النص منه

التأثير في نفس الامر وتمام الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضا اصلا واذا لم يسلمه يورد اياما شاء منه فلا وجه لتخصيص العلل المؤثرة بالبعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه الاعتراض و يرد اى يجاب عن النقض باربع طرق اشار الى الاول بقوله (بالوصف وهو منع وجود العلة فى صورة النقض) نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فنمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان طاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فان فيهما لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج والى الثانى بقول (وبمعناه) اى بمعنى الوصف (وهو منع وجود ما) اى المعنى الذى (له) اى لاجله (صارت) اى العلة (علة فى صورة النقض) وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فنمنع فى الاستنجاء المعنى الذى فى المسح وهو انه تطهير حكمى غير معقول ولهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث فى المسح كما فى التيمم و يفيد فى الاستنجاء والى الثالث بقوله (و بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض) نحو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب فى غير السبيلين فنوقض بالتيمم فى صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لا نسلم عدم وجوب الوضوء فى صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله (و بالغرض وهو ان يقول الغرض) من هذا التعليل والحاق الفرع بالاصل (التسوية) بينهما فى المعنى الموجب للحكم (وقد حصلت) التسوية فكما ان العلة موجودة فى الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر فى الفرع فكذا فى الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون ذلك نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد بان الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث فى السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا ههنا فلا نقض ٣ وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما (ثم ان رد) النقض (بها) اى بهذه الطرق الاربعة (فقد تم التعليل والا) اى

٣ اى لا نقض بالاستحاضة فى الفرع لان ذلك وارد على الاصل المجمع عليه ايضا وهو السبيلين منه

وان لم يرد بها (فان لم يوجد فى صورة النقض مانع) من ثبوت الحكم (بطلت العلة) لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع (وان وجد) مانع (فلا) تبطل العلة (اما لاعتبار عدم المانع فيها) اى للقول بان عدم المانع جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم فى صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزءها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون (واما لتخصيص العلة) كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الآخر (فعلى هذا) اى على القول بتخصيص العلة ٩ (مانع الحكم) سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر فى تخصيص العلة او منعه بواسطة منع العلة (خمسة) لان للحكم ابتداء وتماما ودواما وكذا للعلة ابتداء وتماما ولا عبرة فيها للدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث الاول (مانع من انعقاد العلة) كانقطاع الوتر فى الرمى فى المحسوسات وكبيع الحر فى الشرعيات (و) الثانى مانع (من تمامها) كما اذا حال شئ فلم يصب السهم وكبيع مالا يملكه وهذان ليسا بمعتبرين فى تخصيص العلة (و) الثالث مانع (من ابتداء الحكم) كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط (و) الرابع مانع (من تمامه) كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية (و) الخامس مانع (من لزومه) كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن من الموت وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على التسامح والا فالرمى علة للمضى والمضى للاصابة وهى للجراحة وهى لسيلان الدم وهو لزهوق الروح (ثم عدمها) اى عدم العلة قد يكون (لزيادة وصف) كما ان البيع المطلق علة للملك فاذا زيد الخيار فقد عدمت (اولنقصانه) كالخارج النجس

٩ ومن لم يقل بتخصيص العلة لم يعد ما نعا ابتداء الحكم منها وعلى هذا كل ما جعله الفريق الاول مانعا لثبوت الحكم جعله الفريق الثانى مانعا تمام العلة وعلى هذا الاصل يدور الكلام بين الفريقين سعد

مع عدم الجرح علة الانتقاض وهذا معدوم في المعذور (الثاني الممانعة وهي منع مقدمة بعينها) اما مع السند او بدونه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك (ففي المؤثرة اما) ان تقع الممانعة (في نفس الحجة) بان يقول لا نسلم ان ماذكرت من الوصف علة او صالح للعلية واختلف في قبولها في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل لجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من طن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فلهذا يحتاج في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيان و يقال لاحتمال ان تمسك بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا تكون العلة هي الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلة بل تكون العلة غيره (واما) ان تقع الممانعة (في وجودها) اي العلة (في الاصل) بان يقال سلمنا ان العلة ماذكرته لكن لا نسلم وجودها في الاصل (او) تقع وجودها (في الفرع) بان يقال سلمنا ان العلة ماذكرته لكن لا نسلم وجودها في الفرع (واما) ان تقع الممانعة (في شروط التعليل) بان يقال لا نسلم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته (واما) ان تقع (في اوصاف العلة) ككونها مؤثرة (وفي الطردية) عطف على في المؤثرة (اما في الوصف) بان يقال لا نسلم ان الوصف الذي يدعيه علة موجودة في الاصل او الفرع (او) في (الحكم) بان يقال لا نسلم ثبوت الحكم الذي يدعيه بالوصف المذكور في الاصل او ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع (او) في (صلاحه) اي الوصف (للحكم) بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية (او) في (نسبته) اي الحكم (الى الوصف) بان يقال لا نسلم ان العلة في اصل هذا (الثالث فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ما يقتضيه العلة عليها) كترتيب الشافعي ٧ ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضي الاسلام الالتيام دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب الفرقة على الاباء بعد العرض كما هو عندنا (ولا ورود له) اي لفساد الوضع (بعد) بيان (المناسبة) فان معناها كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه (الرابع

٧ الشافعي يوجب الفرقة في الاسلام احد الزوجين في غير المدخول بها من غير توقف على قضاء القاضي كرده احدهما منه

(فساد الاعتبار وهو منع محلية المدعى للقياس) متعلق بالمحلية (للنص على خلافه) تعليل للمنع (و يرد) اى يجاب عنه (بالطعن فى السند) اى سند النص ان كان خبر واحد (و يرد) ايضا (بمنع الظهور) اى ظهور ذلك النص فى ذلك المعنى لكونه مأولا وبالمعارضة (بآخر) اى بنص آخر مثله ليسلم القياس بالتساقط (الخامس الفرق وهو بيان وصف فى الاصل له مدخل فى العلية لا يوجد) ذلك الوصف (فى الفرع) فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هى الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر (و يرد) اولا (بانه غصب)لمنصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد فى موضع الانكار فاذا ادعى علية شئ آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلى يقصد به عدم وقوع الخبط فى البحث والافهو نافع فى اظهار الصواب (و) يرد ثانيا (بان الفارق لا يضر اذا اثبت) المعلل (علية) الوصف (المشترك) يعنى ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم فى الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولا لا رغاية الامر ان المعترض يثبت فى الاصل علية وصف لا يوجد فى الفرع وهذا لا ينافى علية الوصف المشترك الموجب للتعدية (الا اذا اثبت) المعلل (مانعا فى الفرع) فحينئذ يضر يعنى لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم فى الفرع يكون مضرا (لكنه لا يبقى فرقا) مجردا بل يكون بيان عدم العلة فى الفرع بيانا على ان العلة هى الوصف المفروض مع عدم المانع (وكل ما لو اورد به لرد ينبغى ان يورد بالممانعة)هذا تعليم ينفع فى المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح فى نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلى و يرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول الشافعى اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغى ان نورده بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذى هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا حكمه التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم فى الفرع البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ

(السادس المعارضة وهى اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم وتجرى) المعارضة (فى الحكم) بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب (و) تجرى ايضا (فى علته) اى علة الحكم بان يقيم دليلا على نفى شئ من مقدمات دليله (وتسمى الاولى معارضة فى الحكم فاما) ان تكون المعارضة فى الحكم (بدليل المعلل ولو بزيادة) اى زيادة شئ على دليله بطريق التقرير او التفسير لا التبديل او التغيير ليكون قلبا او عكسا كما سيأتى (وهى معارضة فيها معنى المناقضة) اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قيل فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بانه يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل ففى كل معارضة معنى المناقضة لان نفى حكم الخصم وابطاله يستلزم نفى دليله المسلتزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال لا عبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفى الدليل ولو ضمنا لا صريحا كما ان اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكانه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين (فان دل) دليل المعارض (على نقيض الحكم بعينه فقلب) مأخوذ من قلب الشئ ظهر البطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعى مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله زيادة على الفرض فى محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه (وان دل) دليل المعارض (على ما) اى حكم آخر (يستلزمه) اى النقض (فعكس) مأخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعى صلوة النفل عبادة لا يجب المضى فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء يجب ان يستوى فيه النذر والشروع كما فى الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب العمل بالنذر اجماعا

فتعين الثانى وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذى لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع (والاول) اى القلب (اقوى) من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب الثانى ان العاكس جاء بحكم محمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفى دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع ولم يراع هذا فى العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء فى الاصل اعنى الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفى الفرع اعنى صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة (واما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليله المعلل (وهى معارضة خالصة) ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض بدليل اصلا (فاما ان تثبت) تلك المعارضة (نقيض الحكم) الذى ادعاه المعلل (بعينه) كقوله المسح ركن فى الوضوء فليس تثليثه كالغسل فنقول المسح فلا يسن تثليثه كما فى الخف (او) تثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل (بتغييره) كقولنا فى اثبات ولاية تزويج صغيرة لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتى لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فالعلة هى قصور الشفقة لا الصغر والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل ثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع فى نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفى حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفى ولايته يستلزم نفى ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة (واما) ان لا تثبت نقيض الحكم بل تثبت (ما) اى الحكم (يستلزمه) اى النقيض مثلا امرأة نعى اليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثانى حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعترض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثانى لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت فسبيل الترجيح كما سيأتى بان الاول صاحب فراش صحيح فهو اولى

بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفرش لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد يوجب شبهته وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار من شبهته (و) الوجه (الاول) وهو ان تثبت نقيض الحكم بعينه (اقوى) من الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ماهو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل (والثانية) وهي المعارضة في علة الحكم (تسمى معارضة في المقدمة فان كانت بجعل العلة) اى علة المعلل (معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة) وقد سبق وجهه (وقلب ايضا) لما مر آنفا (وانما تجىء) هذه المعارضة (اذا كانت العلة حكما لا وصفا) لانه اذا كانت العلة وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين ٩ فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر (والاحتراز عنه) اى عن التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب (ان) لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل (يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اى بثبوت احدهما (على) ثبوت (الآخر) اذ ثبت المساواة بينهما في المعنى الذي بنى الاستدلال عليه اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة مستها النار لانها محرقة نحو ان يقال مايلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ماشرع لثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ماهو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ماهو القربة اولى (والا) اى وان لم يكن بجعل العلة معلولا والمعلول علة (فخالصة) ليس فيها معنى المناقضة (فان قامت) المعارضة الخالصة (على نفي عليته) اى علية ما اثبت المعلل عليته (قبلت) المعارضة (وان) قامت (على علية) شئ (آخر فان قصر) ذلك الشئ الآخر (او تعدى الى مجمع عليه) (لاتقبل)

---

٩ هذا بناء على ان الاسلام ليس من شرط الاحصان عند الشافعي حتى لو زنى الذمي الحر الثيب يرجم منه

لا تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لايكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل للجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن وتقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى (وان) تعدى (الى مختلف فيه تقبل عند النظار) كما اذا قيل الجص بالجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى فواكه ومادون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس اجيب بان المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما مالم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل وتثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة (لا) عند (الفقهاء) لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تأثير في فساد الآخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين (السابع القول بموجب العلة وهو التزام) السائل (ما يلزمه المعلل) بتعليله (مع بقاء الخلاف في الحكم) المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه (وهو) يقع (على ثلثة اوجه الاول ان يلزم) المعلل بتعليله (ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه) مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزمه المعلل الى آخره (اما بصريح عبارته) اي عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا

فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس فى عدم المنافاة بل فى ايجاب القصاص (او بحملها) اى بحمل المعترض عبارة المعلل (على غير مراده) اى المعلل كقوله مسح الرأس ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى ❁ برؤسكم ❁ وهو ربع او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات ٦ والسائل يحمله على جعله بثلثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل مراده لم يكن القول بالموجب بل تتعين الممانعة (والثانى ان يلزم) المعلل بتعليله (ابطال مايتوهم) المعلل انه (مأخذ الخصم) وليس كذلك فالقول بالموجب التزام السائل مايلزم المعلل ابطال الحكم كما اذا قال الشافعى فى السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان (والثالث ان يسكت) المعلل (عن) مقدمة (مشهورة) لشهرتها والسائل يسلم المقدمة (المذكورة ويبقى النزاع) فى المطلوب للنزاع فى المقدمة المطوية ثم ان المطوية اما ان يحتمل ان ينتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله المرافق لاتغسل لان الغاية لاتدخل تحت المغيا كالليل يعنى ٩ انها غاية كالليل فلاتدخل مثله فيكون هذا قياسا لادليلا آخر كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكر انها غاية للغسل لم يرد الامنعها واماان لا تحتمله كقوله يشترط فى الوضوء النية لان ماثبت قربة فشرطه النية كالصلوة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها فى الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذلو ذكرها لم يرد الامنعها نحو لانسلم ان الوضوء ثبت قربة (واذا دفع) اى القياس بان اورد عليه الوجوه المذكورة من الدفع (تعين الانتقال) اى انتقال القائس فى قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان فى غير علة اوحكم فهو حشو فى القياس خارج عن البحث والافاما ان يكون فى العلة فقط اوالحكم فقط اوالعلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس اوحكمه اذلوكان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى الحكم فقط ان كان الى حكم لايحتاج اليه حكم القياس فهوحشو فى القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه

٦ وقال ليسن التكرار ثلث مرات لايمكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة بان يقال لانسلم ان الركنية توجب هذا بل المسنون فى الركن التكميل كما فى اركان الصلوة بالاطالة فى القرآن والركوع والسجود لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن تكميله الابالتكرار لان تكميله بالاطالة يقع فى غير محل الفرض وفى مسح الرأس المحل الذى هو الرأس متسع يمكن التكميل بدون التكرار فالاعتراض على تقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير الثانى ممانعة والتفصيل ان يقال ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا فى الاصل

منه

حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعله القياس و الا يكون انتقالا في العلة والحكم جميعا و الانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون حشوا في القياس فصارت الاقسام المعتبرة في المناظرة اربعة اشار الى الاول بقوله (امامن علة) الى علة (اخرى لاثبات) العلة (الاولى) وهي علة القياس وهذا القياس انما يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لايضمن لانه مسلط ٧ على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثاني بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات الحكم (الاول) وهذا انما يتحقق في فساد الوضع و المناقضة لو لم يمكن دفعهما ببيان الملايمة و التأثير والى الثالث بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات (حكم آخر) غير حكم القياس لكنه ليس باجنبي عنه (بل يحتاج اليه) الحكم (الاول) وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبايع والاجارة فان قال الخصم المانع عندي ليس عقد الكتابة بل نقصان في الرق كعتق ام الولد و المدبر قلنا الرق لم ينقص واثبتناه بعله اخرى ٤ كما اذا قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق والى الرابع بقوله (واما) من حكم (الى حكم) آخر بالعله الاولى (كذلك) اي يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا نقصان الرق في المسئله الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتماله فسخ دليل على ان الرق لم ينقص و هذان القسمان انما يتحققان في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العله و ادعى النزاع في حكم لم يتم مراد المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعله اخرى (والكل صحيح بالاتفاق الا الثاني) فانه مختلف فيه وجوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالي باي دليل كان و نفاه آخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعله الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار (فقيل) بناء على هذا الاختلاف (قصة الخليل م‍) قد جوزوا هذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق الآية من هذا القبيل (وقيل لا) قلنا فوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل و انتقل الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكان قدح المعترض فاسدا الا انه استعمل

ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لاتدخل تحت المغيا فلا يدخل المرافق في الغسل و السائل يريد انها غاية للاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين شقها سعد

٧ بان يقال التسليط هو التمكين و التمكين اثبات المكنة والمودع بالايداع اثبت له المكنة لانه قرب المحل و ازال المانع سعد

٤ بان يقال لو انتقض فيكون نقصانه بثبوت الحرية بوجه فلا يحتمل الكتابة الفسخ وهوخلاف الاجماع سعد

على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع فى جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله حاليا عن تأكيد الاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كأنه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب ﴿تذنيب﴾ عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التى يحتج بها البعض فى اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار الصحيحة فى الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه (قد يتمسك) فى اثبات الاحكام الشرعية (بحجج فاسدة منها الاستصحاب) اى استصحاب الحال وهو جعل الامر الثابت فى الماضى باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير ففيه جعله مصاحبا للحال او العكس (وهو حجة عند الشافعى فى) اثبات (كل حكم) نفيا كان او اثباتا (ثبت بدليل) يوجبه (ثم شك) اى وقع الشك (فى بقائه) اى لم يقع ظن بعدمه (فبعضهم بالضرورة) اى قال بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده اوعدمه فى زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضرورى ولهذا يراسل العقلاء اصحابهم كما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات والقروض والديون (وبعضهم) استبعدوا ادعوى الضرورة فى محل الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله (ببقاء الشرايع) يعنى لولم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الصلوة السلام الى زمن نبينا عليه السلام وبقاء شرع نبينا الى يوم الدين والى الثانى بقوله (وبالاجماع على اعتباره) اى الاستصحاب (فى) كثير من (الفروع) مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك فى طريان الضد (و) الاستصحاب (عندنا حجة فى الدفع) اى دافع لاستحقاق الغير (لا فى الاثبات) اى غير مثبت لحكم شرعى ولذا قلنا يجوز الصلح عن الانكار ولم يجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعى ومبطلا

حتى قبل الشهادة بانه لوكان ملكا للمدعى يحكم بها على الملك فى الحال سعد

لدعواه فان قيل ان اقام الدليل على حجيته لزم شمول الوجود والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان) الدليل (الموجب) للحكم (لا يدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشئ غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث ٧ وربما يكون الشئ موجبا لحدوث شئ دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع فدعوى الضرورة والظهور فى محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعى الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم الظن المنافى والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع (اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول وحاصلا بعده يحتاج الى سبب مبق غير السبب الاول فان علم اوظن وجود السبب المبقى فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذلا موجب فليتأمل (و) الجواب عن الاول انا لا نسلم ان بقاء الشرايع بالاستصحاب بل (بقاء الشرايع بدليل آخر) وهو فى شريعة عيسى عليه الصلاة والسلام تواتر نقلها وتواطئ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفى شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته (فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر فى مباحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى نزول الناسخ وعدل بيان النبي عليه الصلاة والسلام للناسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثانى انا لا نسلم ان البقاء فى الفروع للاستصحاب بل (البقاء فى الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطئ وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام ليس الا (لتحقق) هذه (الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور المناقض) لا لكون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا للاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب على اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحس اوعقل اونقل

٧ فكما ان الحادث لا يستغنى عن علة الوجود فكذا الباقى لا يستغنى عن علة لبقاء ولا نسلم انه يكفى فى الدوام علة الوجود لجواز ان يدوم على وجود زيد ولا يدوم زيد مثلا لكن لا نسلم ان دوامه ليس بجديد لانه لتضمنه ازمنة متجددة متجدد سعد

و يصح اجماعا كما نطقت به الآية * قل لا اجد فيما اوحى الى * الثانى عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد و يصح لايلاء العذر لاحجة على الغير الا عند الشافعى و بعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد (الثالث قبل التأمل فى طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم فى دارنا بالشرايع وصلوة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال وتحر (الرابع لاثبات حكم مبتدأ وهو خطاء محض لان معناه اللغوى ابقاء ما كان ففيه تغيير حقيقته (ومنها) اى من الحجج الفاسدة (الاستدلال بعدم المدارك) اى الادلة حيث يقال كل مالا دليل عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين) وهو ظاهر (ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاداته) اى ذلك الغير (محق) فى كلامه (بلا دليل على وجوب اتباعه) خرج به تقليد العامى بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سيأتى (وهو ايضا) باطل لانه (يوجب ما مر) من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين

﴿ باب المعارضة والترجيح ﴾

لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال (اذا ورد دليلان) اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت فى احتمال النقيضين فلا يكون الابين الظنيين (يقتضى احدهما عدم مقتضى الآخر) بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفى (فان تساويا) اى الدليلان (قوة) اشار الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ماهو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين (اوكان احدهما اقوى) من الآخر لا بالذات بل (بوصف) تابع (فبينهما معارضة) والقوة المذكورة (رجحان) حتى لو قوى احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى (فى) معارضة (الكتاب) الكتاب (والسنة) السنة (يحمل) التعارض الصورى (على نسخ الاخير) اى كون الاخير ناسخا للاول (ان علم التاريخ) لامتناع حقيقة التعارض فى الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع منزه

۲ ولو دفع التعارض بان عمل باحدهما دون الآخر يلزم الترجيح بلا مرجح او بهما لاجتمع النقيضان وان لم يعمل بهما الارتفعا منه

عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر لاحقا ناسخا للاول لكنا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر حملنا عليه (والا) اى وان لم يعلم التاريخ (يطلب الخاص) اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد الخاص (فبها) ونعمت (وان لم يوجد) الخاص (صير من الكتاب الى السنة) وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب فالآيتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتان او سنتان بان تساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالآية السالمة عنه لان اعتبار التأخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع ولان الادنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل مثلا قوله تعالى ﴿ فاقرؤا ما تيسر من القرآن ﴾ وقوله ﴿ فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا ﴾ تعارضتا فصرنا الى قوله عليه الصلوة والسلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له (و) صير (منها) اى من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين (الى قول الصحابى مطلقا) اى سواء وافق القياس اولا (ان قدم) قول الصحابى على القياس (مطلقا) كما قال فخر الاسلام وابو سعيد البردعى (والا) اى وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس (ففي مخالف القياس) اى فيقدم قول الصحابى فيما خالف القياس كما قال الكرخى (ومنه الى القياس) مطلقا على الاول ومقيدا على الثانى (والا) اى وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الائمة (فكالقياس) اى يكونان في مرتبة واحدة (يعمل باحدهما بالتحرى) كما سيأتى في القياسين (ان امكن) المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابى ومنه الى القياس او منها الى احدهما على الخلاف السابق مثل تعارض السنتين ماروى النعمان بن بشير ان النبى عليه الصلوة والسلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وماروت عايشة رضى الله تعالى عنها انه عليه الصلوة والسلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضتا فصرنا الى القياس على سائر الصلوة (والا) اى وان لم يمكن المصير الى ما ذكر (تقرر الاصل) اى يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين (كما في سؤر الحمار حيث تعارضت الاخبار والآثار وامتنع القياس) من الاخبار والآثار اما الاخبار فكما روى انس رضى الله تعالى عنه انه عليه الصلوة والسلام نهى عن اكل لحوم الحمر

الاهلية وماروى انه عليه الصلاة والسلام قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق
من مالى الا هذه الحميرات وايضا روى عبدالله بن ابى اوفى انه عليه الصلوة
والسلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه الصلاة
والسلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها فى لحمه فيلزم منه الاشتباه فى سوره لان
لعابه متولد منه فاخذ حكمه (فان قيل ادلة الاباحة لاتساوى ادلة الحرمة
حتى ان حرمته مما كاد يجمع عليه (قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط
والطواف فى حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ما قال شيخ
الاسلام فى مبسوطه ان الاختلاف فى الطهارة والنجاسة لايورث الاشتباه كما
اذا اخبر عدل بطهارته والآخر بنجاسته فانه طاهر فلا اشكال فى حرمة لحمه
ترجيحا بجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى
اذ الحمار يربط فى الدور والافنية فيشرب من الاوانى الا ان الهرة تدخل
المضايق فتكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ فى الضرورة حد الهرة
حتى يحكم بطهارة سؤره ولا فى عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم
بنجاسة سؤره فيبقى امره مشكلا وهذا احوط من ان يحكم بالنجاسة لانه
حينئذ لايضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا والعجب
ان المعترض بعد ما اعترض نقل هذا الكلام (واما الآثار فقول ابن عمر
ان سؤر الحمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر واما امتناع الاقيسة فانه
لايمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها فى الطواف ولا بالكلب للضرورة
فى سؤره ولا الحاق لعابه بلحمه اولبنه فى اصح الروايتين وان روى عن
محمد انه طاهر ولايؤكل لان فيه ضرورة لاخلاطه ولا بعرقه الطاهر
فى ظاهر الرواية لان الضرورة فيه اكثر فقيل الشك فى طهارته اذ لو كان
طاهرا لكان طهورا مالم يغلب على الماء وقيل فى طهوريته اذ لايجب بعد
استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد
وهو ان يحكم بان لاينجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالشك
ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزواله الحدث واهدار
دليل النجاسة مرة بخلافه اذا جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه (وهو)
اى التعارض فى الكتاب والسنة واما بين آيتين او قراءتين فى آية واحدة كقراءتى
الجر والنصب فى قوله تعالى ﴿ وامسحوا برؤسكم وارجلكم ﴾ فان الاولى
تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب (اوسديين) قولين او فعلين

(١ اومختلفين)

او مختلفين (او آية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص عن التعارض) اى دفعه وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح الذى يأتى بيانه لان التعارض للتناقض الذى يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة الدليل وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الآخر (امامن قبل الحكم او الحال او لزمان اما الاول فامابان يوزع الحكم) باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر (كقسمة المال المدعى بين المدعين المبرهنين اوبان يحمل على تغايره) اى تغاير حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيويا والآخر اخرويا كما فى آيتى اليمين) فى البقرة ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ﴾ وفى المائدة بما عقدتم الايمان ﴿ فالاولى تقتضى المؤاخذة بالغموس لانها مكسوبة للقلب اى مقصودة له والثانية نفيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذى فيه رجاء الصدق فيندفع بان المؤاخذة التى فى المائدة دنيوية لتفسيرها بالكفارة والتى فى البقرة مطلقها فينصرف لاطلاقها الى الاخروية ولان المنوط بالعزيمة هو العقاب لاوجوب الكفارة ٩ فان اليمين مما هزله جد (واما الثانى وهو المخلص من قبل الحال (بان يحمل كل) من الدليلين (على حال حمل قراءتى التخفيف والتشديد فى) قوله تعالى ولاتقربوهن (حتى يطهرن) على حال انقطاع الحيض (فى العشرة و) حال انقطاعه (فى اقل) فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال والتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل ولم نعكس لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود فيا اقل منها يحتمل العود فاحتيج الى الاغتسال ليتأكدت لطهارة (واما الثالث) وهو المخلص من قبل الزمان (فباختلاف زمان الحكم) الذى يتضمنه الكلام وبه يندفع التناقض (او) اختلاف زمان (الورود) اى ورود الدليلين (صريحا) وعلى تقدير اختلاف زمان الورود صريحا (فالمتأخر) من الدليلين (ناسخ) للمتقدم منهما كآيتى العدة الاولى ﴿ واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ﴾ والاخرى ﴿ والذين يتوفون منكم ﴾ الآية فقد سبق فى بحث العام (او دلالة كالحاظر يؤخر عن المبيح نقلا بالحديث) وهو قوله عليه الصلوة والسلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال (وعقلا بانه لو قدم) الحاظر (لتكرر التغيير) وهو المراد بتكرر النسخ فى عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة فى زمن الفترة قبل شرعنا لا فى اصل

٩ فلو كان وجوب الكفارة ايضا منوطا بالعزيمة لما وجب الكفارة فى اليمين هازلا لانتفاع العزيمة فى الهزل ١٢ منه

الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة قال الله تعالى ﴿ وان من امة الاخلافيها نذير ٦ فلو قدم الخاظر المغير للاباحة الاصلية لغيره المبيح المتأخر فتكرر التغيير بالضرورة وتكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلايثبت بالشك (و) نحو (المثبت) يؤخر ٤ (عن النافي لماص) من لزوم تكرر التغيير لان النافي لوجعل مؤخرا لغير المثبت المغير للنفي الاصلي وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فاحتيج الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر ولهذا قلت (ان لم يعرف النفي بالدليل والا) اى وان عرف به (فمثل المثبت) اى فالنافي مثل المثبت في الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر (وان احتمل) النفي (الوجهين) اى ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلي (ينظر فيه) اى يتأمل في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى فالنفي في حديث ميمونة وهو ماروى انه عليه الصلوة والسلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ماروى انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لايعدله في الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل ٢ فان بينه كان كالاثبات فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة وعلى هذا الاصل تتفرع الشهادة ٩ على النفي (واما في) معارضة (القياس) القياس عطف على قوله ففي الكتابة (فلانسخ) ان علم تأخر احدهما اذلامدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم (ولاتساقط) ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذفي النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلايصح العمل باحدهما مع الجهل واما القياسان فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا في حق العمل وان كان بشرط الآتي (بل) الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته (العمل بايهما شاء بشهادة قلبه) وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لايبقيان حجة في اصابة الحق وللقلب انوّ من نور يدرك به ماهو باطن لادليل فيرجع عليه (واما)

(الترجيح)

فيخص من عمومها ماليس بمباح فقد ثبت الاباحة الشرعية في الكل ويكرر النسخ حقيقة وذلك اذا تقدم الخاظر على المبيح فان الحاظر رافع الاباحة الشرعية والمبيح رفع الحظر فيكرر النسخ منه

٤ المراد من المثبت ماأثبت امرا عارضا والنافي ما ينفيه ويبقي الامر الاول على ماكان عليه منه

٢ بان يأخذ الماء من نهر جار وحفظه ولم يغب عنه يكون عارفا بطهارته بدليل يوجب العلم لابظاهر الحال ويحتمل ان تكون الطهارة بناء على ظاهر الحال فلا يكون مثل الاثبات ٨ منه

٨ مما يعرف بدليل يكون اقرب الى الصدق فتقبل الشهادة عليه والا لاتقبل منه

٩ وانما يترجح المثبت ٥

الترجيح فهو) في اللغة اثبات الفضل في احد جانبي المعادلة وصفا اي بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه الصلوة والسلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اي زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجود لا قدرا يقصد بالوزن للزوم الربوا وفي الاصطلاح (اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا) تمييز من اضافة فضل الى احد (وقد علم مما سبق بعض وجوهه) اي وجوه الترجيح الكائن (في الكتاب والسنة بالمتن) وهو ما تضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند) وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود والترجيح باعتباره يقع في الراوي كالترجيح بفقهه وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه الصلاة والسلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله وفي المروي عنه كترجيح مالم يثبت انكاره لروايته على ما ثبت (والحكم) كترجيح الحظر على الاباحة (و) الامر (الخارج) كترجيح ما يوافق القياس على مالا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في المطولات (و) علم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح (في القياس بالاصل) اي بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله لا يقال الظني لا يعارض القطعي لان الترجيح انما هو بين القياسين ولا يكون القياس بقطعية حكم اصله قطعيا واما بحسب قوة ظن دلالة الظنية فيتضمن ما يذكر في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا لا كالعدم الاصلي واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللا في الجملة (و) بحسب حكم (الفرع) اما بمشاركته الاصل في نوع الحكم والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب فالاقرب واما لنحو ما مر في النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة والكراهة والاثبات على النفي واما لثبوته قبل القياس اجمالا والقياس لتفصيله فانه اولى من ثبوته ابتداء لاختلاف في الثاني واما لقطع وجود العلة فيه واما لقوة ظن وجودها (و) بحسب (العلة) اما لقطعيتها كالمنصوصة والمجمع عليه واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر بحسب مراتبه السالفة

ه لانه يعتمد الدليل بخلاف النافي وكان اقرب الى الصدق ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفي سعد

والاجماع على غيرهما من المسالك واما بالاتفاق على صحة عليه فالمتعدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقي من الاقناعي الاعتبارى والثبوتي من العدمي والباعث من مجرد الامارة ان جوز والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوز والمؤثرة على الكل وعلى هذا القياس (و) بحسب امر (الخارج) و يجرى فيه مامر في النص من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك (وقد) جرت عادة القوم انهم (ذكروا في الاخير) اى في القياس (اربعة) من وجوه الترجيح (الاول قوة الاثر كما في الاستحسان والقياس) ان الاستحسان اذا قوى اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة لقوة التأثير لا الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشتراطها لظهور جانب الصدق (والثاني قوة ثباته) اى الوصف (على الحكم) المشهود به والمراد به فضل التأثير بان يكون الزم له من لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت تأثيره بالادلة المتعددة من النص والاجماع دون المعارض (كقولنا في) صوم (رمضان انه متعين) فلا يشترط تعيينه بالنية (كالنفل) فانه لتعينه لا يحتاج الى تعيين النية (اولى من) قول الشافعي (انه فرض) فيشترط تعيينه (كالقضاء) لان تأثير الفرضية في الامتثال الا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية ونية النفل عنده وتأدى الزكوة عندهما جميع المال من الفقير او تصدقه (والثالث كثرة الاصول) التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه (كقولنا في مسح الرأس (انه مسح فلا يسن تكراره كسائر الممسوحات) اولى من قول الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل اذ يشهد لتأثير المسح في عدم التكرار اصول كمسح الخف والتيمم والجوارب والجبيرة ولا يشهد لتأثير الركن في التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة في الخبر وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته ولزومه فهي كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم ثم هذا قريب من القسم الثاني بل الاول وقال شمس الائمة الثلثة راجعة الى الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور في قوة الاثر نفس الوصف

وفى الاخير من الاصل (والرابع العكس) اى عدم الحكم عند عدم الوصف (كقولنا فى مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه) فان كل مالیس بمسح يسن تكراره (من قوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه) لان المضمضة متكررة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فشرع فى بيانه فقال (واذا تعارض سبباء) اى سببا الترجيح (فالذاتى) اى الوصف القائم به بحسب ذاته او بعض اجزائه (اولى من الحالى) اى الوصف القائم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله (لسبق الذات) وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولى فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الائمة رحمه الله تعالى اذا حكم بشهادة المستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين لآخر وليس ذلك الا الترجيح الذات على الوصف والى الثانى بقوله (وقيام الحال به) اى بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه فلو رجحنا الحالى العارضى لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا فى صوم رمضان اذا وجد النية فى اكثر اليوم يصح وقال الشافعى لا يصح لانتفاء النية فى بعض العبادة وترجيحنا بالاكثر اولى من ترجيحه بالعبادة (فان قلت ما ذكرته انما يصح فى ذات الشئ وحاله لا فى مطلق الذات والحال اذ قد يقدم حال الشئ على ذات شئ آخر كحال الاب وذات الابن (قلت قد اشير فى تفسير الذاتى والحالى ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصفى الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثانى بجعل الشارع والا فكما ان العبادة حال الامساك فكذلك الكثرة (تذييل) كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذنيبا تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بحث المردودة وسماه تذييلا والمناسبة لا تخفى على الفطن فقال (وقد يرجح) اى يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل الشافعية (بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين او وجوه (لان) القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك

ان (الظن يزداد قوة بكثرتها) اى كثرة الاشباه (كالاصول) كما يزداد بكثرة الاصول (قلنا الاشباه علل) اى اوصاف تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها) اى كثرة العلل (لاتوجب ترجيحا) ككثرة الآيات والاخبار (بخلاف) كثرة (الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما هنالك فالاصل واحد والاوصاف متعددة اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة (مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية و يشبه ابن العم بوجوه كجواز دفع الزكوة لكل واحد منهما لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لايجرى فيهما من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس آخر لايجوز (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (عموم الوصف) الذى حمل عليه مثل ترجيح اصحاب الشافعى التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لايتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان الخاص اصل الوصف) وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبطا منه (راجح على العام عنده) لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق في مباحث التخصيص (فكيف يصح هذا) اى جعل العام راجحا على الخاص (و) اقول (فيه بحث) لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعانى ولما كانت دلالة الخاص قطعية و دلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود بهما ليس الدلالة بل افادة حكم في الفرع والاعم افيد (ولان التعدى غير مقصود) من التعليل (عنده) حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة لتعدى (و) اقول (فيه بحث ايضا) لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية المتعدية بلا مرية (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (قلة الاجزاء) فالعلة البسيطة كالعينية او الطعم اولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط و بعده من الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة) يعنى ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول

باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين هذا من ذلك (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابعد من الغلط) اذ كل منها يفيد قدرا من الظن (ولان ترك الاقل اسهل) من ترك الاكثر (وهو فاسد لمعنى الترجيح) لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لايكون الا بالوصف التابع لابالامر المستقل (ولان استقلال كل) من الادلة بافادة المقصود (جعل الغير) فى حقها (كان لم يكن) لانه يؤدى الى تحصيل الحاصل (فان قيل اى سر فى انا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم غير منوى من الليل ولانرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة اجيب بان السر فيه ان الكثرة معتبرة فى كل موضع تحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لاتحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لابالمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهى راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التى فى الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو لابكل واحد وكثرة الادلة من الثانى لان كل دليل مؤثر بنفسه لامدخل فيه لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لابالمجموع من حيث هو المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة (فلا يرجح) اى لاينفع الترجيح بين الروايتين (بكثرة الرواة ما لم تشتهر) اى مالم يبلغ الى حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا) يرجح (نص بآخر) اى بنص آخر (وكذا القياس) اى لايرجح قياس بقياس يوافقه فى الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه فى العلة كان من كثرة الاصول لامن كثرة الادلة اذ لايتحقق تعدد القياسين حقيقة الاعند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى به يصير حجة هو العلة لا الاصل

﴿ المقصد الثانى ﴾

من الكتاب (فى الاحكام ومايتعلق بها) ٤ لما فرغ من مباحث الادلة شرع فى مباحث الاحكام ومايتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه (وهو مرتب على اربعة اركان) كما كان فى مباحث الادلة كذلك ركن فى الحكم وركن فى الحاكم وركن فى المحكوم به وركن فى المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه

٤ المراد مما يتعلق بالاحكام العلل والاسباب والشروط والعلامات فان الحكم يتعلق بالعلة تعلق الوجوب وبالشروط تعلق الوجود وبالسبب تعلق الافضاء وبالعلامة تعلق المعرفة فالاحكام تتعلق بالكل منه

ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه ❊ لركن (الاول في الحكم) عرفه بعض الشافعية بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذ الظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول الشيخ والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجاز فيتناول حكم كل مكلف بخصوصه كخواص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبه يندفع ما يقال لا يندرج تحته حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله وبوصفه بالتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قيل لكن بقي تحته مثل والله خلقكم وما تعملون والقصص ما يقصد به الافهام ولم يقصده بمن هو منتهي للفهم فلا يطرد فيزيد بالاقتضاء او التخيير اي اقتضاء الفعل او تركه او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع بتعلق شئ بالحكم التكليفي وحصول صفة له باعتباره اي باعتبار تعلق شئ بالحكم ككونه دليلا له اوسببا او شرطا اومانعا او غير ذلك فزيدا والوضع لتعميمه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما يثبت بالخطاب لا هو قال (قلت وهو اثر خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فهو) اي الحكم بناء على هذا التعريف (نوعان) الاول (تكليفي و) الثاني (وضعي اما التكليفي) وهو اثر خطاب الله المذكور (فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه) من الحرمة والندب فانها صفات للصلوة والقتل والنوافل مثلا (او) يكون (اثر اله) اي لفعل المكلف ولا يبحث عنه ههنا (كالملك) فانه اثر لفعله الذي هو الشراء ونحوه (وما يتعلق به) كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة (والاول) اي ما هو صفة لفعل المكلف (اما ان يعتبر فيه) اي في مفهومه وتعريفه (اولا) وبالذات (المقاصد الدنيوية) اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة (او الاخروية) اي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب وانما قيد الاعتبار بالاولوية لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والاخرة

(اذ من)

آه يعني ان الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي واختلف الاصوليون في تسمية الكلام في الازل خطابا فمن ذهب الى ان الخطاب ما قصد به افهام من هو منتهي للفهم قال لا يسمى الكلام في الازل خطابا لانه لم يقصد به افهام من هو منتهي للعلم وفسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او بالكلام المقصود منه افهام من هو منتهي للفهم ومن ذهب الى ان الخطاب ما يقصد به الافهام ولم يقصده بمن هو منتهي للفهم فلا يطرد قال يسمى الكلام في الازل خطابا لانه يقصد به الافهام في الجملة سعد

اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر
على حكمة اخروية فان قيل ليس فى صحة النوافل تفريغ الذمة (قلنا
لزم بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبى ففى حكم
المستثنى كما سيجئ فى بحث العوارض فالكلام ههنا فى فعل المكلف فقط
(والاول) وهو الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية (ينقسم الفعل باعتباره
الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره)
وذلك لان المقصود الدنيوى فى العبادات تفريغ الذمة وفى المعاملات
الاختصاصات الشرعية وهى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ
كملك الرقبة فى البيع وملك المتعة فى النكاح وملك المنفعة فى الاجارة والبينونة
فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة
الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى المعاملات فكون الفعل
موصلا الى المقصود الدنيوى كما ينبغى يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث
لايوصل اليه ٤ اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضى اركانه
وشرائطه الايصال اليه لااوصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا
ثم فى المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف
شرعا فالبيع الفاسد منعقد لاصحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا
فبيع الفضولى منعقد لانافذ ثم اللزوم كونه بحيث لايمكن رفعه ويعلم منها
مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغى فى تعريف الصحيح الفرق بينه
وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليتأمل (والثانى) وهو ان يعتبر
فيه المقاصد الاخروية (ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة
وهى ما شرع ابتداء غير مبنى على اعذار العباد فان كان اتيانه راجحا)
على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليله (فمع المنع) من الترك
(بقطعى) من الادلة (فرض ومع المنع) من الترك (بظنى) من الادلة
(واجب و) ان كان اتيانه راجحا على تركه (بلا منع) من الترك (سنة
ان كان) ذلك الفعل (طريقة مسلوكة فى الدين) سلكها الرسول عليه
السلام اوغيره ممن هو علم فى الدين قال النبى عليه السلام عليكم بسنتى وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدى (والا) اى وان لم تكن طريقة مسلوكة فى الدين
(فنفل) ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا (وان عكس) عطف على قوله
فان كان اتيانه راجحا على تركه اى ان كان تركه راجحا على اتيانه (فمع المنع

---

٩ فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر فى مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوى وهو تفريغ الذمة وان كان يتبعها الثواب مثلا سعد

٨ فان الوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو ترك يعاقب فالمعتبر فى مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروى وهو الثواب بالفعل والعقاب بالترك وان كان يتبعه المقصود الدنيوى كتفريغ الذمة سعد

٤ بان يكون عدم ايصاله اليه من جهة خلل فى اركانه وشرائطه سعد

فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لانفس الحكم وانما يطلق عليهما لفظ الحكم لتشبثهما بخطاب الشرع سعد

من الايتاء (حرام و بلا منع) منه (مكروه وان استويا) اى طرفا الايتاء والترك فى نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا اودلالة بقرينة ان الكلام فى متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهايم و الصبيان و المجانين ونحو ذلك (فمباح) فان قلت جميع ذلك من اقسام مايعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس فى هذه التعريفات المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لاحدودا ولوسلم ففى الرجحان والاستواء اشارة الى معنى الثواب و العقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة و نحو ذلك من اقسام ماهو اثر لفعل المكلف لاصفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطئ الثابتة بالطلاق اجيب بانها من صفاته ايضا اذا لانتفاع والوطئ فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثراله فان قلت عد المباح من قبيل الحكم التكليفى غير صحيح لان التكليف الزام مافيه كلفة ومشقة ولاالزام فى الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لا يخفى ان الرخصة الآتية ايضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت اتصافها بهـا من ضرورة كونها من اقسام مايعتبر فيه المقاصد الاخروية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام على التمام وهو فى الاولى لا فى الثانية اذلا رخصة تسمى سنة اوحراما تستوجب العقاب والثانى كون الجهة التى بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرة فى المقسم اولا وبالذات ولا يكفى وجودها فيه بالجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضع الى الظاهر والنص و المفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى الخاص والعام والمشترك فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية التى هى مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت فى الرخصة لكنها ليست اولا وبالذات كما فى العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة المبنية على العذر كما يظهر ان شاء الله تعالى واذا عرفت ماذكرنا من مفهومات الاقسام (فالفرض لازم علما وعملا) اى يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعى (فيكفر منكره) بالقول او الاعتقاد (و) يكفر (مستخفه) ايضا لان الاستخفاف بشرعى يقينى يوجب الكفر لانه دليل الانكار (و يفسق تاركه بلا عذر) كالاكراه و النسيان (وقد يطلق)

الفرض (على) ما لم يثبت بدليل قطعي بل على (ما يفوت الجواز بفوته)
ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند ابى حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر
كتذكر العشاء وكمقدار الربع فى مسح الرأس فاذا لم يثبت بدليل قطعى
(فلا يكفر منكره بل يفسق) اى يحكم بكونه ضالا وفاسقا (ان استخف
باخبار الآحاد) لان رد خبر الواحد والقياس بدعة (لا ان كان مأولا) فانه
لا يفسق ولا يضلل لان التأويل فى مظانه من سيرة السلف (ثم ان حصل
المقصود من شرعيته بمجرد حصوله ففرض كفاية) كالجهاد المقصود منه
اعلاء كلمة الله باذلال اعدائه (وحكمه اللزوم على كل) اى على كل واحد
من المخاطبين (وسقوطه بفعل البعض) لان الجميع اذا تركوا اثموا فلو لم يكن
اللزوم على كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبى عليه
السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعى متراخ وهذا
ارتفاع بطريق عقلى لارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على
البعض لانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا فلا نسلم اللزوم كيف
وقد سقط ما فى ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف فى طرق الاسقاط لا ينافى
وحدة الساقط فى الحقيقة كما فى الكفالة (وان لم يحصل) المقصود من
شرعيته (لكل احد الا بصدوره منه ففرض عين) كتحصيل ملكة
الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار الاعراض عما عداه والتوجه
اليه فى الصلوة (وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما) وقطعا حتى
لا تبرأ ذمته باداء غيره (وقد يفرض واحد مبهم من امرين فصاعدا
كما فى خصال الكفارة) فان الواجب عندنا احدها مبهم وتحقيقه ان
الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذى لا يتعدد اها معلوم ومن
حيث تعدد ماصدق عليه مبهم ومخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله
فى ضمن معين ما وان كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخييره التخيير
فى ايقاعه بين المعينات وان كان الواجب معلوما كلف بايقاعه معينا لكن
يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينهما (والواجب لا يلزم
الا عملا) اى لا علما (فهو كالفرض العملى الا فى الفوت) اى فوت الجواز
بفوته فان الواجب ليس مثله فى ذلك دل فى ان جاحده لا يكفر بل يفسق
ان لم يكن مأولا وقد استخف باخبار الآحاد (وقد يطلق) لفظ الواجب
(على الفرض ايضا) فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون
اتيانه راجحا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعى او ظنى كقولهم الصوم

واجبة ونحو ذلك (وتارك كل) من الفرض والواجب يستحق (العقاب) للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لاعفو ولاغفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم (والسنة نوعان) الاول (سنة الهدى) اى مكمل الدين (وتاركها) مسيء (يستحق اللوم) كصلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركها قوم او اهل بلدة حوربوا وان اصروا قوتلوا وهي التي قال محمد في كتاب الاذان تاركه يكره واخرى اساء (و) الثاني سنة (الزوائد وتاركها لايستحقه) اى اللوم كتطويل اركان الصلوة وسيرة النبي عليه السلام في لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد في كتاب الاذان وغيره لا بأس (ومطلقها) اى مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا (مطلق عندنا) اى شامل لسنة النبي عليه الصلاة والسلام وسنة غيره خلافا للشافعي فانها عنده مختصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد تطلق) السنة (على الثابت بها) كما روى عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اى واجب بالسنة (والنفل يثاب فاعله عليه) اى يستحق الثواب (ولايسيء تاركه) اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولايذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى ﴿ فاقرؤا ماتيسر من القرآن ﴾ كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها كما سيأتي (وهو دون) سنن (الزوائد) في المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي عليه الصلوة والسلام بخلاف النفل (يلزم) النفل (بالشروع فيه قصدا) حتى يجب المضي فيه ويعاقب فيه على تركه لقوله تعالى ﴿ لاتبطلوا اعمالكم ﴾ وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب قوي الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان

(قوله والسنة على ثلثة اقسام سنة مؤكدة وسنة زائدة وسنة هدى فالاولى ما واظب عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مع تركه مرة او مرتين وفي اتيانه ثواب وفي تركه اساءة وكراهة وعتاب لا عقاب وهي مثل السنن الرواتب والنكاح والثانية هي ما لم يواظب عليه السلام على ذلك وفي اتيانه ثواب وليس في تركه شيء والثالثة هي التي من شعائر الدين كالاذان والاقامة والختان وفي اتيانه ثواب اكثر من ثواب المؤكدة وفي تركه نوع عقو بة دون عقوبة الواجب فكل سنة هدى سنة مؤكدة من غير عكس منه)

يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ماصار لله تعالى فعلا اولا وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع فى الصلوة الوقتية ظانا انه لم يصلها وقد صليها فيكون نفلا مشروعا فيه ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا (والحرام مايستوجب العقاب) اى يستحق فاعله العقاب على فعله (وهو) اى الحرام (امالعينه ان كان منشأ الحرمة عينه) كالخمر والخنزير والميتة (اولغيره ان كان) منشأ الحرمة (غيره) اى غير ذلك الحرام كأكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق فى الاول بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم محله كشرب الماء وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال اوحذف المضاف وفى الثانى يلاقى الحرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة بسط له فى بحث الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الاول (تنزيهى) وهو (الى الحل اقرب و) النوع الثانى (تحريمى) وهو (الى الحرمة اقرب) والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلهما يعاتب بالثانى اكثر من الاول والثانى انه يتعلق بالثانى محذور دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة لقوله عليه السلام ﴿ من ترك سنتى لم ينل شفاعتى ﴾ فان قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام ﴿ شفاعتى لاهل الكبائر من امتى ﴾ قلت المنفى بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثانى حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان عن الشفاعة ويشفعه الرسول عليه الصلوة السلام بسبب كمال شفقته لامته العصاة اللهم لاتجعلنا من المحرومين من شفاعته (وهذا) اى المكروه التحريمى (حرام عند محمد) اى حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك (لكن) لا بدليل قطعى بل (بظنى فيقابل الواجب) كما قابل الحرام الفرض (و) القسم (الثانى رخصة ۹ وهى ماشرع ثانيامبنيا على العذروهى) انواع (اربعة نوعان من الحقيقة) اى رخصة حقيقة لكن (احدهما احق بكونه رخصة من آخر ونوعان من المجاز) يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن (احدهما اتم فى المجازية) اى ابعد من حقيقة الرخصة (من الآخر) وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والافمجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخى حكم السبب فاحق بكونه رخصة والافغيره والمجاز ان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة بالنظر

۹ من قسمى مايعتبرفيه اولا بالذات المقاصد الاخروية هو ان لا تكون حكما اصليا بل يكون مبنيا على اعذار العباد فسمى رخصة ويقابلهما العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلى واباحتها للمكره رخصة لانه غير اصلى بل هو مبنى على اعذار العباد سعد

الى غير محلها بل كان نسخا فانه في المجازية والا فغيره (اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة) فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معامله المباح بترك المؤاخذة وتركها لايوجب سقوط الحرمة لجواز العفو (كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان) وكافطار المكره في رمضان وجنايته على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحرمة كالدلالة على مال الغير وكما في ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما في تناول مال الغير مضطرا (وحكمه ان يوجر ان قتل باخذ العزيمة) اما الرخصة فلان حق الغير لايفوت الاصورة لبقاء التصديق معنى في الكفر اكراها والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال الغير والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة لخراب البنية ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجر ان قتل فلانه بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه تعالى وهو مشروع كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء او النكاية والاضرار عليهم او اغراء المسلمين وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه الصلاة والسلام عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شيء من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لايكون مثابا لانه القى نفسه في المهلكة من غير اعزاز للدين وفي بذل النفس اقامة للمعروف تفريق لجمع الفسقة ظاهرا فان اسلامهم يدعو الى ان ينكاء في قلوبهم وان لم يظهروه (واما الثاني فما استبيح مع قيام سبب) للعزيمة ومحرم للرخصة (تراخى حكمه) المراد بالاستباحة ههنا مطلق الاذن لابمعنى تساوى الطرفين لينا في حكمه الآتي (فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة في الاول دون الثاني (قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخى الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة الوجوب للايمان فانها عقلية قطعية لايتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها (كافطار المسافر) فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لعموم قوله تعالى ❁ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ❁ اى حضر ولذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام آخر (وحكمه) ان (العزيمة

فيه ان الحرام ممنوع التعرض وهذا ليس ممنوع التعرض فلا يكون حراما وهذا ليس الافرق لفظى منه

اولى عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو
حاصل فى العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة
ومتضمن ايسر مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى (الاان تضعفه) العزيمة
كالصوم للمسافر فيكون الفطر اولى حتى لوصبر فمات كان آثما لتفويت نفسه
بما شرته بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره
على الافطار حتى قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره
الظالم والمكره فى الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر وانما
كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان فى هذا وجد سبب الصوم
لكن تراخى حكمه بالنص فكان بالافطار شبهة كونه حكما اصليا فى حق
المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصلى الذى هو الحرمة قائم فيه مع
المحرم وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون
الاول احق بكونه رخصة من الثانى (واما الثالث) الذى هو رخصة
مجازا وهو اتم فى المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر (فما وضع عنا)
اى ارتفع ولم يشرع علينا (من الاصر) هو الثقل الذى يأصر صاحبه
اى يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبتها مثل اشتراط
قتل النفس فى صحة التوبة (والاغلال) هى ايضا مثل لما كانت فى شرايعهم
من الاشياء الشاقة كتعيين القصاص فى العمد والخطاء وقطع الاعضاء
الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت فى الشرايع
السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة
وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما
فى حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع)
الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث
(فما سقط مع مشروعيته لنا فى موضع آخر) المراد السقوط عن بعض
الامة مع المشروعية لبعض آخر فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن
حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث
فانه ليس بمشروع فى حقنا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة (كالسلم)
فانه بيع والاصل فى البيع ان يلاقى الاعيان لنهيه عليه الصلوة والسلام
عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا حكم مشروع فى سائر البياعات لكنه

سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا اصلا (وكالخمر والميتة للمضطر والمكره) فان حرمة تناولهما ساقطة فى حقهما لخوف الهلاك على النفس حتى لم تبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات اثم ان علم بالاباحة فى هذه الحالة لان فى انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابى (قيل فى وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور فى قوله تعالى ❊ الا ما اضطررتم اليه ❊ وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضى ثبوت ضد الحرمة المذكورة فى المستثنى منه وهو الحل (اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس بمذهبنا كما سبق فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى منه فيثبت التحريمة فى حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت فى حالة الضرورة على ما كانت عليه (فان قيل استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة متحققة لقوله تعالى ❊ من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ❊ مع انه لم يدل على اباحته (اجيب بانه ليس استثناء من الحظر بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فينتفى الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة للبعض عند فوت الكل (وكقصر المسافر) فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر و بنية الظهر والنفل اساءة وترك القعدة الاولى مفسد لما روى ان عمر رضى الله تعالى عنه قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو القصاص اوهبته اوتصدقه او تمليكه من الولى ونحو ذلك فممن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى فى محل يقبله لا يرتد مطلقا كالارث بخلاف تمليكنا فى الاعيان فى محل لا يقبله اذا لم يرتد من العبد فمن الله تعالى اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا ولا رفق فى هذا التخيير لتعيين القصر له بخلاف التخيير فى انواع الكفارة وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها و بخلاف رخصة الصوم

اما سقوط الحرمة فى المضطر فبالنص للاستثناء. واما فى المكره فلان فيه نوع اضطرار اذا كان الالجاء فيه خوف تلف النفس كحالة المخمصة فيكون داخلا تحت النص او ثابت بدلالة النص ان اقتصر الاضطرار بالمخمصة لما فيه من الخوف المذكور ايضا والله اعلم منه

فان اليسر معارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة الشركة مع المسلمين ورفق الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته (فان قيل اكمال الصلوة ان كان اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير (اجيب بان الثواب الذي يكون باداء الفرض فيهما سواء (ومسح الخفف) فان غسل الرجل الذى هو عزيمة سقط فى مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع لليسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما فى المسح على الجبيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا فى الرجل مادامت مستترة بالخف وجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم (وحكمه) اى حكم هذا القسم من الرخصة (ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه) وقد بينا ذلك فى الصور المذكورة (فان قيل قد صرح الفقهاء بان من رأى المسح ولم يمسح اخذ بالعزيمة يثاب ولا ثواب فى غير المشروع (قلنا العزيمة لم تبق مشروعة مادام متخففا والثواب باعتبار النزع والغسل (واما الوضعى) عطف على قوله فى اول المقصد الثانى اما التكليفى ولما كان فيه نوع خفاء عرفه فقال (فاثر الخطاب بتعلق شئ بالحكم التكليفى وحصول صفة له) اى لذلك الشئ (باعتباره) اى باعتبار ذلك الحكم التكليفى (فالمتعلق) اى الشئ الذى تعلق بالحكم التكليفى (ان دخل فى الآخر) وهو الحكم التكليفى (فركن والا) اى وان لم يدخل فيه (فان اثر) المتعلق (فيه) اى فى الآخر (فعلة والا) اى وان لم يكن مؤثرا فيه (فان اوصل) المتعلق (اليه) اى الى الآخر (فى الجملة فسبب والا) اى وان لم يوصل اليه (فان توقف عليه) اى على المتعلق (وجوده) اى وجود الآخر (فشرط والا) اى وان لم يتوقف عليه وجوده (فلا اقل من الدلالة عليه) اى على وجوده (فعلامة ❊ اما الركن فما يتقوم به الشئ) اى يدخل فى قوامه فيكون جزأله وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشئ لصدقه على المحل (وهو) اى الركن قسمان الاول (اصلى ان لم يعتبر حكم الشئ) الذى يتقوم بالركن (باقيا عند انتفائه) اى انتفاء الركن كالتصديق للايمان (و)

الثاني (زائد ان اعتبر) حكم ذلك الشيء باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك المخصص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع ما يقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء ففي الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج فيسمى زائدا بهذا الاعتبار (وهو) اي الاعتبار الزائد (اما بحسب الكيفية كالاقرار في الايمان) فانه كيفية معتبرة في الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط لعذر الاكراه (او) بحسب (الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر) حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخله في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخله في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون عندهم مؤمنا (واما العله) وهي لغة المغير كالمرض لا يقال المريض قد يولد مريضا لانا نقول انه متغير ايضا من اصله النوعي سمي بها العله الشرعية لتغيير ها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكرر بتكرر الحكم فما يضاف اليه وجوب الحكم خرج به ما يضاف اليه وجوده كالشرط (ابتداء) خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكنه بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوهما ودخلت العلل الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا (وهي) اي العله الشرعية (مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية) من العلل وعليه الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العله على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام (ومنا من) فرق بينهما و (جوز التراخي) اي تراخي الحكم عن العله (اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العله بعد وجودها والا لكان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان جاز بالاكثر لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد زمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التي هي العله العقلية

قيل ان القول بالتقارن يمنع اداء النصاب الى الفقير لتقارن الغناء الاداء قلنا الغناء بدوام اليد والمال يصير زكوة تأييدا لليد لما عرفت ان الصدقة تقع اولا في كف الرحمن فالمقارنة ممنوعة سعد

فانها عرض لايبقى زمانين فلو لم يكن الفصل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول (قلنا اولا بعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لايكون المؤثر معدوما كما بين حركتي الاصبع والخاتم وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذ كانت اعيانا لا اعراضا (وثالثا قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد له لاوجود العلة حتى نبقى كيف وهي حروف واصوات ولو سلم ان مورد الفسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يثبت فيما وراءها (وهي) اي العلة سبعة لانه ان لم توجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتب لا توجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخرى وان وجد الاجتماع بين ثلثة فقسم آخر فحصل سبعة ولذا قال (اما علة اسما ومعنى وحكما) وهي العلة الحقيقية (بان توضع) اي العلة (له) اي للحكم هذا تفسير العلة اسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها (وتؤثر) اي العلة (فيه) اي في الحكم هذا تفسير العلة معنى (ولا يتراخى) الحكم (عنها) اي عن العلة هذا تفسير العلة حكما (كالبيع) المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما (للملك) وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص (واما) علة (اسما ومعنى) للوضع والتأثير لا حكما لتراخي المعلول اعني لايترتب ابتداء بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي حقيقيا زمانيا او رتبيا بالتوسط وهذا جنس تحته انواع اربعة لان التراخي اما حقيقي او رتبي فعلى الاول اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية فان استند فاما ان يتراخى الحكم الى مالا يحدث بالعلة فيسمى باسم الجنس اعني علة اسما ومعنى لا حكما او الى مايحدث بها فيسمى علة في حيز السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصرت سميت علة تشبه السبب وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي رتبيا يسمى علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة بالاصله والى مثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى مالا يحدث بالعلة (كالبيع الموقوف) فانه علة اسما للوضع ومعنى للتأثير ولذا يعتق باعتاق المشتري موقوفا لا كما قبل البيع ويحنث به من حلف لايبيع لا حكما لتراخيه الى اجازة المالك وعندها يثبت الملك من وقت البيع مستندا فيملك زوائده

اعلم ان المعتبر في حقيقة العلة ثلثة امور الاول اضافة الحكم اليها والثاني تأثيرها فيه والثالث حصوله معها في الزمان وسميت بالاعتبار الاول علة اسما وبالاعتبار الثاني علة معنى وبالاعتبار الثالث علة حكما منه

المتصلة والمنفصلة لامقتصرا فيظهر كونه علة لاسببا اذ لسبب لايسند اليه الحكم (فان قيل هذا قول بتخصيص العلة وهو تأخر الحكم عنها لمانع (قلنا ذلك الخلاف في العلل المستنبطة لا الوضعية شرعاً (و) البيع (بالخيار) فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لاحكما لما سبق في مباحث مفهوم المخالفة اذ الخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذلو دخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة لاسبب اذالمانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف ولذا قلنا انه مؤثر الاان الاعتاق ههنا لاينفذ باسقاطه لعدم الملائمع التعليق بخلاف الموقوف (و) الثاني هو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى مايحدث بالعلة (كمرض الموت) فانه موضوع لتغيير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة ومؤثر فيه الحكم شرعاً ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملكه الموهوب له وينفذ تصرفه لولاالموت ولما كان علة لترادف الا لام المفضى الى الموت صار بمنزلة علة العلة (والجرح) المفضى الى الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض الموت بعينه (والرمى) المفضى اليه بواسطة المضي في الهواء والنفوذ في المرمى والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة في وجوب القصاص (والتزكية عند الامام ابي حنيفة) فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن المزكى عند الرجوع الاانها لكونها صفة للشهادة كانت بمعنى علتها من هذا الوجه فتضمن الشهود ايضا اذارجعوا واماعدم لزوم القصاص فللشبهة تخلل قضاء القاضي (وقالا التزكية ثناء ليس بتعدو لاضمان الابالتعدي ولذا لاضمان الاعلى الشهود عند رجوع الفريقين (قلنا عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعاني (و) الثالث هو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب (كالايجاب المضاف الى وقت) نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ للاضافة الحقيقية ومقتصر وللاولين جوز ابو يوسف في النذر بالصلوة والصوم في وقت بعينه التعجيل قبله فان التراخي وجوب الاداء كصوم المسافر وللاخيرين لم يجوزه محمد اعتبارا لايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبه بالسبب لان السبب الحقيقي لابد ان يتوسط

بينه و بين الحكم العلة فالعلة التى اخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لايثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها و بين الحكم والتى اذا ثبت حكمها ثبت من اوله او لم يتخلل بينهما زمان لاتكون مشابهة للسبب (والاجارة كذلك) اى المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتأثيره فى ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لاحكما لتراخى حكمه فان الاجارة وان صحت فى الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها فى حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبيه بالسبب للاضافة التقديرية كما سبق تحقيقه آنفا (والنصاب قبل الحول) فانه علة لوجوب اداء الزكوة اسما للوضع له ولذا يضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لان الغناء يوجب المساواة لاحكما لتراخى حكمه الى وصف النماء بالحولان وشبيه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وان كان مؤثرا كاصله ومحصل لليسر اشبه العلة والنصاب السبب ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والا لم يجز الاداء قبل الحول ٢ ولما لم يكن الوصف مستقلا فى الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولاصالته غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون التراخى رتبيا وهو المسمى علة العلة (كشرى القريب) علة للعتق بواسطة الملك اسما لان المضاف الى المضاف الى الشئ مضاف الى ذلك الشئ كحكم المقتضى الى المقتضى ولاشك ٤ ان مطلق الشرى او الملك وان لم يوضع للعتق لكن شرى القريب اوملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر فى المؤثر مؤثر لاحكما كما ظن والا كانت علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط ينفى الاضافة الابتدائية (واما) علة (معنى وحكما) لااسما (كآخر جزئيها) اى العلة (كالقرابة والملك) فان المجموع علة (للعتق فايهما تأخر كان علة كذلك) اى معنى لتأثير كل منهما فى العتق اما القرابة فلانها مؤثرة فى الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القرابة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فباعلاهما اولى واما الملك فلان ملك العتق مستفاد منه حكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه لااسما لان قدرة العتق لما كان من احدهما او نفسه من الآخر كان الموضوع

٢ اى لو كان النصاب سببا حقيقيا لم يجز الاداء لانه قبل العلة منه

٤ جواب عما يقال لما اضافتم اليها غير كافية بل لابد من وضعها له ولاوضع ههنا لابين الشرى والعتق ولابين الملك والعتق كما لا وضع بين الشرى و ملك المتعة منه

للعتق الكل لاكل واحد فان الموضوع للعتق شرعا ملك القريب لامطلق الملك كما سبق اما تأخر الملك فكشرى الثابت قرابته فالمشترى معتق حتى يصح نية الكفارة عند الشرى لابعده اذ لا يتراخى الحكم عنه واما تأخر القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب ورثاه او اشترياه فالمدعى معتق وغارم نصيب الآخر (بخلاف آخر الشاهدين) فان العمل بالقضاء وهو بمجموع الشاهدين بلا اعتبار الترتيب (واما) علة (اسما وحكما) لامعنى (كالسبب) الداعى (القائم مقام المسبب) المدعو اليه كالسفر المطلق والمرض المشق لرخصهما والنوم الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث ودواعى الوطئ لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الاعند محمد فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخى لامعنى لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس والوطئ وخروج المنى والحدث (والدليل) اى سبب العلم (القائم مقام المدلول) كالخبر عن المحبة والبغض فى ان احببتنى او ابغضتنى فانت كذا لوقوع الجزاء باختيارها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخى لامعنى لان المؤثر هو المحبة والبغض (والداعى اليهما) اى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلثة (اما دفع ضرورة) لتعذر الوقوف على حقيقة العلة كما فى النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما فى القلب (او) دفع (حرج) لتعسر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه كما فى السفر والمرض والمباشرة (او الاحتياط) كما فى العبادات ودواعى الوطئ فى المحرمات (واما) علة (اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتى) فى مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر فى وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما (واما) علة (معنى فقط) ويسمى وصفا له شبهة العلة (كاحد وصفين تركب منهما العلة) كتركب علة الربوا من القدر والجنس عندنا والعقود من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا فى التأثير لكونه مقوما للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد

فان قلت اذا ورثاه وهو قريب احدهما فانه يعتق عليه ولا يغرم بسر يكه قلت الملك ههنا آخر الوصفين وجود او قد حصل لا بصنعه فلا يضاف الى الضمان سعد

(هو)

هوالجزء الغير الاخيرا واحدالجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلايجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلية بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهوقوله عليه الصلوة والسلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تأثيرله مالم ينضم اليه الجزء الآخر (وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لاتأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر لاتأثيرا تاما او بلا واسطة ولو سلم ان له تأثيرا لكن ليس في جزء المعلول بل في نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذكل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولايتخلل ههنا لانه بعض العلة (واما) علة (حكما فقط كشرط في حكم العلة) كما سيجيء امثلته لان الحكم يترتب عليه من غير وضع وتأثير (واما السبب) فهو في اللغة الطريق نحو فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب السموات والكل مشترك في الايصال فاصطلح لمعنيين فاشار الى الاول بقوله (فايكون طريقا الى الحكم فقط) اى بلاوضع له وتأثير فيه وهذا يتناول ماليس تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وماهو بصنعه لكن لايكون الغرض من وضعه ذلك كالسرى لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة ويخرج مايدرك تأثيره فيما هو الغرض من وضعه كالسرى لملك الرقبة فانه علة والى الثاني بقوله (وقديطلق) اى السبب (على كل مادل السمع على كونه معرفا لحكم شرعي) وهذا عم لتناوله كل مايدل على الحكم من العلل وغيرها فما سنذكر من اسباب الشرايع حقيقة بالثاني لا الاول لان كلها او بعضها علة كما للعقوبات (وهو) اى السبب اربعة لان افضاءه امافي الحال اوفي المآل والثاني سبب مجازي والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم فان كل سبب لابد ان تخلل بينهما علة اولا والثاني سبب حقيقي والاول ان ثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة اوثبت بعده بلاتراخ فسبب

فى حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخي او به غير موضوع لتخلل لم يوضع له فسبب له شبهة العلة فبين الاقسام الاربعة بقوله (اما) سبب (حقيقى وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب او وجود اليه) اى وجوب الحكم او وجوده (وضعا) متعلق بالانضياف (و بلا تعقل التأثير فى الحكم) كما يعقل فى سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة واخرج بقوله بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها وضعا و بقوله او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع ليدخل فيه مثل انضياف ملك المتعة الى الشرى فانه سبب لا علة و بقوله و بلا تعقل التأثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير او شبهته فيها اما الحقيقة فهى السبب الذى فى حكم العلة والذى له شبهة العلة اما الاول فلانضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة كما سيجىء تحقيقه واما الثانى فلانضياف العلة ايضا لكنه امتاز عن الاول لقصور معنى العلة فى هذا فان فى رفع المانع يتراخى وجوب العلة ظاهرا كحفر البئر بخلاف قطع الحبل وشق الزق وفى الفعل المفضى يتوسط عدم الوضع مرتين كارضاع الكبيرة ضرتها بخلاف شهادة القود ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدى دون الاول واما الشبهة فى المجازى لان شبهة العلة المالية تقتضى شبهة التأثير بلا مرية وسيأتى تحقيق جميع ذلك انشاء الله تعالى (وحكمه) اى حكم السبب الحقيقى (ان لا يضاف اثر الفعل اليه) بل الى العلة المتوسطة بين الحكم والسبب (فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن حربى بوصف طريقه) الا اذا ذهب معهم فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة له طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينهما وبين الحصول فعل مختار لم يضف اليها وانما ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة الامن جناية فى حقه لالتزامه اياه فدلالته مباشرة لا سبب كمودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة فى معرض الزوال لم نضمن بها حتى تستقر باتصال القتل الى الصيد والا صار كما اخذه فارسله او رماه فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل على الصيد الحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحرمة لله تعالى كالموقوفة وانما اوجبوا الضمان على الساعى استحسانا على خلاف القياس

لغلبة السعاة (ولا) يضمن (من دفع صبيا سلاحا ليمسكه له) اى للدافع (فقتل به نفسه) لان ضرر به نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون فى حكم العله (ولا) يضمن (من قال له) اى للصبي (اصعد الشجرة وانفض ثمرتها تأكل) انت (اولنأكل) نحو (ففعل فعطب) لان صعوده حينئذ باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه فى الاول ومن وجه فى الثانى فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك لان الاصل الاضافة الى العله دون السبب بخلاف ما اذا الدغته حية وجرحه انسان حيث يسقط نصف الضمان لان كلا علة فتعذر الترجيح واما اذا قال لآكل فيضمن عاقلته لانه صار مستعملا له بمنزلة الآلة فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل ونحو ذلك (واما) سبب (فى حكم العله وهو ما يضاف اليه العلة المحالة) بينه وبين الحكم بلا وضع (لحكمها) اى من غير ان يكون ذلك السبب موضوعا لحكم تلك العله والا كان علة لاسببا (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لاضافة العله اليه فان المضاف الى المضاف مضاف اليه (كسوق الدابة وقودها) فانها تمشى على طبع السائق والقائد فيضاف فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ماتلف اليهما فى بدل المحل لانه حكم التسبب لافى جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث (وقطع حبل القنديل ونحوها) كشق الزق وفيه مايع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة فى زرع الغير حتى اكلته والشهادة بالقود فلاضافته اليهما صارت فى حكم العله ولعدم وضعها له لم يكن علة فلم يلزم القصاص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان الارث (واما) سبب (له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخى) ككونه ايجاد الشرط العله (او يثبت) الحكم (به) حال كونه (غير موضوع لمحال لم يوضع) ذلك المحال (للحكم) وسيأتى توضيحه فى مثاله (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لامطلقا بل (بالتعدى) لانه لما انتقص فيه معنى العله للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخى (كحفر البئر فى ملك الغير) فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقل الماشى والسبب مشيه فيه

فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على الملقي لا الحافر (و) مثال ما يثبت الحكم به غير موضوع لتخلل لم يوضع للحكم (ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتعمد) رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم الصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع فالارضاع يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التي في حكم العلة واجيب بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا او سببا باعتبار رفع المانع والافضاء كما في كونه سببا وعلة باعتبارين او شرطا وعلامة او سببا وعلة وشرطا بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان امكن في الحفر ان لا يكون كشق الزق حيث تخلل في الحفر سبب آخر اختياري مباح هو المشي دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل في ان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لان ارضاع الصغيرة غير معتبرة فهو كالطبيعي ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان السبب هنا في موضعين اذ ليس الارضاع موضوعا لافساد النكاح بل للتربية ولا الافساد لالزام المهر لما عرف ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضي بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم بالقود لاحتمال ان لا يباشره الولي باختياره وما يقال ان الشهادة لم يوضع للقود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب (مجازي وهو طريق) للحكم (يفضي اليه) لا في الحال بل (في المآل) وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التأثير كما في القسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة المكملة عليها (كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة) صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد للجزاء

بكون سببا مجازيا (الجزاء و) نحو (اليمين بالله) فانها ايضا سبب مجازي
(للكفارة) لاحقيق اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الجزاء الا عند
وجود الشرط فعند وجوده تكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان
وضعها لان لايقع الجزاء الاعند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين
فلعدم الافضاء فيها ايضا الى الكفارة الاعلى تقدير الحنث فعنده تكون اليمين
سببا مفضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس
الحنث يكون عللا حينئذ فكان تجوزا من تسمية الشئ بما يؤل اليه على ان
قول المشايخ سبب الكفارة امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة
بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى
هذا يحمل عبارة المشايخ (وله) اي لهذا السبب المجازي (شبهة الحقيقة)
عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله و بغيره شرعت لتأكيد البر وذلك
بان يكون مضمونا بلزوم الكفارة في الاول والجزاء في الثاني وكل شئ يكون
الثابت بسبب مضمونا بذلك الشئ عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة
الثبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذا سببه كالغصب يوجب رد عين
المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح
الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا تملكه
بالضمان من وقت الغصب الثاني ان وجوب البر لخوف لزوم الكفارة او الجزاء
وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون آخر واذا كان له عرضية
الفوات حيث لم يثبت من وجه كان لهما عرضية الثبوت فكذا السبب ليكون
المسبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشئ معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن المحل
كحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة و بقاؤه كالابتداء
في استدعاء المحل ولذا لايثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر
لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع فيمتنع في غير المحل
فاذا فات المحل بزوال الحل بطل اليمين (فتنجيز الثلاث يبطل التعليق) اي
تعليقها وتعليق ما دونها (قال زفر هذا) القسم من السبب (مجاز محض)
ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتطليق مثلا وفرض الشئ غيره
فلا يستدعي محلا ولا حالا (فلا يبطله) اي فحينئذ لا يبطل تنجيز الثلاث
التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما صح تعليق طلاق المطلقة الثلاث
بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتداؤه المحل فبقاؤه

قبل وجود السبب
وجوزنا التعليق
بالملك في الطلاق
والعتاق لان المعلق
ليس بسبب في الحال
ولا يحتاج الى المحل
التعلق خلافا للشافعي
لانهما سببين في معنى
العلة هذه سعد
حتى وجب على
الكفيل رد العين حا
بقائها ودفع القيمة
حال هلاكها ولو
يكن لها ثبوت بوجه
لما صحت هذه الاحكا
كما لا تصح قبل القبض
وايضا ان الغاصب
اذا باع المغصوب
فضمنه المالك قيمته جا
بيعه فيكون للقيمة
شبهة الثبوت سعد
هذه ثمرة الخلاف
فعندنا يبطله وعند
لا وصورة الجزاء
ما اذا قال لامرأته
ان دخلت الدار فانت
طالق ثلاثا ثم طلقها
ثلثا فتزوجت بزوج ا

وهو اسهل واولى واشتراط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر المقصود من اليمين ولاحاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لايشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها مادون الثلث فكذا بزوال الحل بان يطلقها ثلثا قلنا بعد ما مر ان شبهة العلية تستدعى المحل كل من قياس التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثانى المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك فى ان لايشترط عند البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة لملك الطلاق وصحته وليس للشئ قبل علته صحته حقيقة الثبوت فكذا شبهته فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثانى فلان ملك الطلاق يستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فان المنافى انما هو زوال الحل لا الملك (و) قال (الشافعى) هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة) لانه الموجب فى المآل (لاهى) لتأخر الحكم اليه فاستدعى المحل (فلم يجوز التعليق) للطلاق والعتاق (بالملك) بان قال ان تزوجتك فانت طالق اوقال ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا اولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر وجزء السبب لايكون سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغى ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهو لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لاتصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشئ

آخر و دخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق سعد

يعنى ان تزوجتك فانت طالق يقتضى ان لا يكون المحل ثابتا فى الحال لان التعليق ابدا لايكون الالامر مستوجد سعد

مثلا الطلاق المعلق بالتزوج هو ممتنع الثبوت فى الحال لانه قبل وجود علته وهو النكاح فيمتنع شبهة ثبوته ايضا بخلاف المعلق بغيره اذ لامانع فيه عن شبهة الثبوت فيستدعى محلا بخلاف الاول فافترقا سعد

ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لايرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى (اعلم ان لكل من الاحكام) لما ذكر مباحث الاسباب اورد هذا البحث بعدها وصدره بكلمة اعلم تنبيها على جلالة قدر هذا الباب في فن الاصول وانه يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لاعبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا اودلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما يحصل من الادلة وذلك لانه لا كلام في ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاد الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ماهو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى و بجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام ٧ بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لامؤثرات و بعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك و القتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سببا ظاهرا) يترتب عليه الحكم على مامر في مباحث الامر (فللايمان) اى فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاته على ماورد به النقل وشهد به العقل هو (حدوث العالم) اى كون جميع ماسوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمى عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولاشك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا للعباد وقطعا لحجج اهل العناد لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببيته للايمان سببيته لنفس وجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع اووحدانيته اوغير ذلك مما هو ازلى ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات و ينفي جميع النقايص (فيصح) الايمان (من الصبي) المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد تحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي

٧ اى جميع الاحكام وهذا اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي وقال جمهور الاشعري للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبهما اليها فاما العبادات فلايضاف وجوبها الا الى الله تعالى وخطابه واما العقوبات فلانها اجزية الافعال المحظورة فيضاف اليها واما المعاملات فلانها انما تحصل بكسب العبد فيضاف اليه منه

وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا (وان لم يخاطب الصبي (به) اي بالايمان لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام (و) السبب (للصلوة الوقت) وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر (و) السبب (للزكوة النصاب) لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصف في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لاصدقة الاعن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وييسر الاداء (والنماء) على هذا (التقدير شرط لوجوب الاداء) تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تأثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط (و) السبب (للصوم قيل اليوم) اي كل يوم سبب لصومه (وقيل الشهود) اي شهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت (و) السبب (لصدقة الفطر رأس يمونه) اي يتحمل مؤنته ونفقته (ويلي عليه) اي ينفذ عليه قوله شاء او ابى لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون فان عن الانتزاعية ههنا داخلة اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسري عنه الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثاني محال لان العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه اذ لا اخراج على الخراب واعترض عليه بان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه الحق بالبهيمة فيما علك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي والكافر (والفطر شرط) لان وصف المؤنة في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ادوا عمن تمونون اي تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم دال على اعتبار الرأس اذ المؤنة انما تجب عن الرأس لا عن الوقت لان مؤنة الشئ

سبب بقائه يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (للحج البيت) اى الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة فى قوله تعالى * ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * فلم يجب الامرة (والوقت والاستطاعة) ليسا سببين اذلا اضافة اليهما ولاتكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل الوقت (شرط الجواز) اى جواز الاداء (و) الاستطاعة شرط (الوجوب) اى وجوب الاداء اذلا جواز بدون الوقت ولاوجوب بدون الاستطاعة (و) السبب (للعشر والخراج الارض النامية تحقيقا) فى العشر (وتقديرا) فى الخراج يعنى ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفى النماء التقديرى (والاول) اى العشر (مؤنة فيها معنى العبادة والثانى) اى الخراج (مؤنة) ايضا لكن (فيها معنى العقوبة) يعنى ان كلا منهما مؤنة للارض حتى لاتعتبر فيهما الاهلية الكاملة حتى يجب على الصبى لانه تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون عن الدور ويصونونها عن الاعداء والكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والفقراء يعمرونها باطنا لانهم الذين بهم يستنزل النصرة على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الانفاق على الفريقين انفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة ثم فى العشر باعتبار النماء التحقيقى معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكوة وفى الخراج باعتبار النماء التقديرى معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال عن المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا للذلة الصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولا فلان الخراج لايجب ان يكون بالزراعة واما ثانيا فلان سبب

العقوبة مشتركة بينه و بين العشر فما وجه تخصيصها بالخراج اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤنة و باعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر الارض النامية دون الحاصل النامي كما في الزكوة (ولذا) اي لاشتمال العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة (لم يجتمعا) اي العشر والخراج (في سبب واحد) هو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية و ذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض (و) السبب (للطهارة ارادة الصلوة) لترتبها عليها في قوله تعالى ❊ اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ❊ اي اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية (والحدث شرط لوجوب الطهارة) لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الاعلى تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل وقت الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا ولم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشئ ما يفضي اليه و يلايمه والحدث يزيل الطهارة و ينافيها (و) السبب (للحدود والعقوبات والكفارات ما نسب اليه من سرقة و قتل وامر دائر بين الحظر والاباحة) يعني ان السبب يكون على وفق الحكم ٧ فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارة لما فيهما ٢ من معنى العبادة والعقوبة تكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح من حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشراب و لزنا فانه يلاقي حراما محضا (و) السبب (لشرعية المعاملات البقاء المقدر) يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء

(واللباس)

---

٧ فان قيل لما كان البقاء متعلقا بها كانت هي سببا للبقاء دون العكس قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء وافتقار اليها سبب لشرعيتها فيصلح سببا لها ❊

٢ لانها تتأدى بالصوم والتحرير والصدقة وهي عبادة تجب فيها النية ❊

واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم فى باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهى ما يلايمه و يغضب على من يزاحمه فيقع الجور و يختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (و) السبب (للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعات كالبيع والنكاح ونحوهما) قدسبق ان من الاحكام ماهو اثر لفعل العبد كالملك فى البيع والحل فى النكاح والحرمة فى الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التى هى آثارها وهى التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ماسبق فهى اما ان تتعلق بامر الآخرة وهى العبادات او بامر الدنيا وهى اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهى المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهى المناكحات او باعتبار التمدن وهى العقوبات (واما الشرط فهو) لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك وشرعا (مايتوقف عليه الوجود) معناه ان شرط الشئ مايتوقف عليه ثبوته وحصوله لاوجوبه فحينئذ لايرد ان الشرط قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف ثمه ثبوت الوجوب ايضا لانفسه (بلاتأثير) فى ذلك الشئ خرج به العلة (ولاافضاء اليه) خرج به السبب (وهو) اى الشرط (اما) شرط (محض وهو مالايلاحظ فيه صحة الاضافة) اى اضافة الحكم اليه كما فى العله (والافضاء) اى افضائه الى الحكم كما فى السبب فيخرج به السبب (بل بمجرد توقفه) اى يتوقف الحكم كما فى الشرط الحقيقى (او توقف انعقاد عليه) اى الحكم (عليه) كما فى الشرط الجعلى (وهو) اى الشرط المحض قسمان الاول (حقيقى) يتوقف عليه الشئ فى الواقع او بحكم الشرع حتى لايصح الحكم بدونه اما اصلا (كالشهود للنكاح و) اما عند تعذره مثل (الطهارة للصلوة و) الثانى (جعلى) يعتبره المكلف و يعلق عليه تصرفاته (كما بكلمته) اى كلمة الشرط (و يسمى الشرط صيغة) نحو ان تزوجتك فانت طالق (او دلالتها) اى كلمته بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التى اتزوجها كذا لانه فى معنى ان تزوجت امرأة فهى كذا باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف

وهذا مخالف لماذكر فى شرح المغنى للسراج ولاتفاوت فى تحقيق الجناية على الصوم بالافطار الذى يلاقى فعل نفسه المملوك له بين الافطار بالحلال والحرام كالرباو شرب الخمر ونظر فيه المنصور القاآنى بانه ينتقض بالقتل العمد لانه يلاقى فعل نفسه المملوك به
منه

و يقصد التأويل ماوقع فى تفسير التيسير ان هذه الآية فى نهاية القصر وهو ترك الشرط من الصلواة وترك الركوع والسجود والقيام بالايماء على الراحله وذلك مقصور على حالة الخوف فى السفر منه

تعليق له به كالشرط (ويسمى الشرط دلالة وهذا) اى هذا الشرط دلالة (يختص بغير المعين) لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجرى فى المعين وغيره (واما) شرط (فى حكم العلة وهو مالايعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها) فيضاف اليه (كحفر البئر فى الطريق او فى ملك الغير (وشق الزق) اذا كان فيه مايع (وقطع حبل القنديل) فان كلامنها شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والثقل طبع لااختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح لاضافته الى الاختيار والمشى سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لايصلح ترتب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب (واما وضع الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم الى صاحبه) فان ذلك كاف والاشهاد لاحتياط الاثبات ان انكر كما فى الشفعة (فاسباب ملحقة بالعلل) لان شيئا منها ليس برفع المانع بل امور ثبوتية معضية الى التلف فان عدم الحجر ليس بمانع عن الهلاك بالسقوط فى ذلك الموضع لجوازه بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه مانع عن السقوط فى قعرها وكذا غيرها (واما) شرط (فى حكم السبب وهو سابق) احتراز عن الشرط التعليق (اعترض بينه وبين الحكم فعل) فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المايع اذ لااختيار فيه (غير منسوب اليه) خرج به ما اذا فتح باب القفص على وجه تنفر الطائر فخرج فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن (كحل قيد العبد) حتى آبق حيث لايضمن لصاحبه لانه فى حكم السبب لان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينه وبين الحكم فيكون متقدما لامحالة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذى هو علة التلف كان شرطا فى معنى السبب لا فى معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولاحادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام (وفتح) باب (قفص او) باب (اصطبل) حتى خرج الطير والدابة حيث لايضمن لان كلامنهما فى حكم السبب ايضا لماسبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هى فى التعليق لاالتحقيق كالشهادة فى النكاح والطهارة

(فى الصلوة)

في الصلوة والعقل في التصرفات فالاولى ان يقال ان كلا منهما شرط في حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه في حكم السبب فلوجود معنى الافضاء فيه ولا تعقل التأثير (واما شرط اسما) اي صورة للتوقف عليه في الجملة (لا حكما) اي لامعنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده (كاول شرطين علق بهما الحكم) نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لاحكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين اودخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر لان اشتراط الملك حال وجود معنى الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجوب الشرط بدليل انها لودخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك (واما) شرط هو (علامة وهو ما يظهر) و يبين (تحقق نفس العلة مع خفائها او) يظهر تحقق (صفتها) اي العلة (معه) اي مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشيء معرفة وانما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال في الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهر التحقق نفس العلة مع خفاء في ذاتها او لتحقق صفتها للخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف موقوف واما كونه علامة فلانه في الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهره مثال ما كان مظهرا لنفس العلة (كالولادة) المظهرة للعلوق الذي هو علة (للنسب عندهما حتى تثبت) اي النسب (بشهادة القابلة بها) اي بالولادة (مطلقا) اي سواء وجد حبل ظاهر او فراش قائم او اقرار من الزوج بالحبل اولا فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفت الامور الثلثة لان الولادة شرط بمعنى العلامة فانها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها لا وجوبا ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة (قال الامام) ابو حنيفة رحمه الله تعالى (الولادة شرط محض) للنسب في حقنا لانه يلي الحكم

على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا (فلا تثبت) اى الولادة (الا بحجة كاملة) كما ان النسب كذلك وهى رجلان اورجل وامرأتان بخلاف مالو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا اواقر الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة محضة (و) مثال ما كان مظهر الصفة العلة (كالاحصان) اى المظهر لصفة الزنا التي هو بها علة (للرجم) وهى كونه بين مسلمين مستوفيين لذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هى الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها امانه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علته الموقوفة على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارة لها واذا كان الاحصان شرطا هو علامة لاشرطا محضا (فلا يضمن شهوده) اى الاحصان (اذا رجعوا مطلقا) اى سواء رجعوا مع شهود الزنا اووحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لاوجوبا ولاوجودا فلا يجوز تخلفها عن العلة اصلا (واما العلامة) وهى لغة الامارة كالميل والمنارة واما شرعا (فما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجود به وهى اما محض) اى خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفى (كالتكبير) للانتقال من ركن الى ركن (ورمضان في) قوله (انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر) من الاحصان والولادة (واما بمعنى العلة) كالعلل الشرعية فانها امارات لاعلل حقيقية كما سبق (واما) علامة (مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقى) وقد سبق انه لامنافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والحيثيات

﴿ الركن الثانى ﴾

من المقصد الثانى (في) بيان (الحاكم) على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوهما هل هو الشرع او العقل (الحاكم بالحسن والقبح) اى المحسن والمقبح للافعال بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا في معان ثلاثة

وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق فى مباحث الامر والنهى اراد ان
يبينه فقال فى تفسير الحسن (يعنى استحقاق المدح) فى الدنيا (والثواب)
فى العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى
اقتصرنا على المدح وقال فى تفسير القبح (والذم) فى الدنيا (والعقاب)
فى العقبى (هو الشرع) اى الشارع (عند الاشاعرة والعقل) عندهم
ليس حاكما بهما كما هو رأى المعتزلة ولامدركا لهما قبل ورود الخطاب
من الشارع كما هو رأينا بل هو (آلة فهم الخطاب) الوارد من الشارع
فقط (لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فانه تعالى نفى التعذيب
قبل البعثة وهو يستلزم نفى الوجوب قبلها لان التعذيب لازم بترك
الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم (قلنا) لا نسلم ان المراد بالتعذيب
المذكور فى الآية الكريمة التعذيب الاخروى المعتبر فى مفهوم الواجب
لم لايجوز ان يراد به التعذيب الدنيوى بطريق الاستيصال (ولو سلم ارادة
التعذيب الاخروى فنفيه لاينافى استحقاقه) المعتبر فى مفهوم الواجب
فانه كما عرفت فيما سبق مايستحق تاركه التعذيب لاما يعذب تاركه لجواز
العفو كما هو الحق (وايضا لولاه) اى لولا كون الحاكم بهما هو الشرع
بل كان العقل وكانا ذاتيين فى كل من الافعال المتصفة بهما (لما تخلفا)
اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين
عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة
باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين له لما تخلفا (كما فى)
صورة (الكذب انقاذا والصدق اهلاكا) فان الكذب من حيث هو هو
قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبى عن ظالم كان حسنا والصدق من حيث
هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبى كان قبيحا فظهر انهما ليسا
من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة و يحرم اخرى كالقتل والضرب
حدا وظلما (قلنا) ماذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا
الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى
الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر
(ولو تم) ماذكرتم (فلا يفيد السلب الكلى) وهو ان لاشىء منهما بذاتى
كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلى
(و) الحاكم بالحسن والقبح هو (العقل عند المعتزلة) لابمعنى انه لافائدة

لافائدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما فى وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضى المأمورية والممنوعية شرعا فى الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله تعالى عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية فالعقل مثبت من الكل (والشرع مبين فى البعض) الذى يخفى فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة فى اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله (لان حسن الاحسان وقبح العدوان) مركوز فى الاذهان (لاينكره عاقل) حتى الذين لايتدينون بدين ولايقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اعراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتى للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك (قلنا لابالمتنازع فيه) اى ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ماذكر غير مرة بل بمعنى ملايمة غرض العامة وطباعهم وعدمها او متعلق المدح والذم فى مجارى العقول والعادات ولانزاع فى ذلك فيبطل قولهم بانا نعنى بالحسن ماليس لفعله مدخل فى استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب فى الشاهد فكذا فى الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لايقول بدار الآخرة والثواب والعقاب والى الآخر بقوله (ولان من) كان له غرض من الاعراض (استوى فى) تحصيل (غرضه الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ) اى انقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخليصه (ومن) قدر (على الاهلاك يختار) الاول (الصدق و) يختار الثانى (الانقاذ وماهو) اى اختيارهما ذلك (الا لحسنهما) اى الصدق والانقاذ (عقلا قلنا) لانسلم انه ليس الا لحسنهما عقلا بل (لكون الاول) اى اختيار الصدق (اصلح) اى انسب لمصلحة العالم واوفق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو فى تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لاعلى الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلانسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه اقطع عند وقوع

المقدر المفروض (و) كون (الثانى) وهو اختيار الانقاذ (اليق برقة الجنسية) المجبولة فى الطبيعة وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره فى حق نفسه الى استحسانه من نفسه فى حق غيره وبالجملة لانسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ماهو المتنازع فيه بل لامر آخر واما الالزاميان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين (كان التكليف) ايضا (شرعيا فلزم افحام الرسل) فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف او قال فى جواب انظر فى معجزتى كى تعلم صدقى لاانظر حتى يجب على لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب مالم يثبت الشرع اذ لاوجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع مالم انظر لان ثبوته نظرى لاضرورى لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالافحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلى والآخر حلى اشار الى الجدلى بقوله (اجيب بانه مشترك الالزام) وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفى ماهو الحق عنده فى صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر مالم يجب ولا يجب مالم انظر لان وجوبه نظرى يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفى الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا (فان قيل بل هى من النظريات الجلية التى يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى مايذكره الشارع من المقدمات (قلنا لو سلم فله ان لايلتفت ولا يصغى و يلزم الافحام واشار الى الحلى بقوله (وان الوجوب) على المكلف فى نفس الامر (لايتوقف على العلم به) اى بالوجوب فان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع فى نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما فى نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لايثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لاانظر مالم يجب وان اراد فى الوجوب التحقق و فى الثبوت العلم به لم يصح قوله لايجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لايتوقف على العلم بالوجوب ايلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم

بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب صح جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرار الوسط فهذا قياس صحة مادته فى فساد صورته (و) اقول (هذا) الجواب الذى سموه حلا (لا يدفع لزوم الافحام) على رأى الاشاعرة لان المكلف لو قال لا اصدقك ولا انظر فى معجزتك حتى اعلم بوجوبهما ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندى ولا يثبت عندى حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله لا اعلم به حتى يثبت الشرع عندى مردود لان للنبى حينئذ ان يقول علمك به لا يتوقف على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفى لادراكه فانك اذ تأملت ان دعواى وان كانت خبرا تحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبتها خسرت خسرانا مبينا فى العاجل والآجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها ولابد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر فى المعجزة وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا آجلا ودافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا يعنى ان العقل يدركه لا انه يحكم به فاذ سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا فكيف الافحام واشار الى الطريق الثانى من الطريقين الالزاميين بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما بهما بل كانا شرعيين (لزم) محالان الاول فى الله تعالى وهو (ان لا يقبح منه تعالى شئ قبل السمع فلزم جواز كذبه) تعالى عنه علوا كبيرا (و) جواز (اظهار المعجزة على يد الكاذب) وفى كل منهما ابطال البعثة والشرايع والتباس النبى بالمتنبى وغير ذلك من المفاسد (فلا يقبح شئ من الكذب واظهار المعجزة على يده بعده) اى بعد السمع ايضا (للدور) فان حجية السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور (و) الثانى فى العبد وهو (ان لا يقبح الكفر من المتمكن منه ومن العلم بحاله) اى حال الكفر من ترتب عليه عاجلا وآجلا (قبل السمع) وان قبح بعده لعدم الدور (واجيب) عن الاول من قبل الاشاعرة (بانا لا نسلم الامتناع العقلى) فى الكذب وخلق المعجزة (وان جزمنا بعدمهما) فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع عقلا (ولو سلم) امتناعهما عقلا (فلا نسلم انه) اى امتناعهما عقلا للقبح (عقلا لجواز كونه) اى امتناعهما (لامر آخر) كاستلزامهما لالتباس النبى بالمتنبى وكانتفاء لازم الدليل الذى هو المعجزة لان وجه الدلالة لازم لكل

دليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب والا لكان الكاذب صادقا وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم (و) اجيب عن الثانى من قبلهم ايضا (بان) وجود المعنى (المتنازع فيه) هو التحريم الشرعى (قبل الشرع ممنوع) فيما ذكرتم من الصورة (وغيره لا يضر) لانه خارج من البحث (ونحن) معاشر الحنفية (نقول شئ منها) اى من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتمام مقدماتها (لم يفد الحاكمية) للعقل والموجبية له كما هو مقصودهم وانما يفيد ان حسن بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره (والمختار) عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط (ان الحاكم في الكل) اى فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع اولم يدرك (هو الشرع) اى الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله (لان العقل آلة) لانه نور في بدن الانسان مثل الشمس في ملكوت الارض يضئ به الطريق الذى مبداؤه من حيث ينتهي اليه اثر الحواس (عاجزة) بنفسها لان الآلة لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل آلة اعطيت لدرك العبودية لا للتصرف في امر الربوبية والعجب ان رئيس من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل لا يجعل العقل الآلة للادراك والمعتزله الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظلم وقريب من الاشراك واشار الى الثانى بقوله (ولا ينفك) العقل (عن الهوى) فان العقل الذى هو مناط التكليف غير موجود في اول الفطرة وهوى النفس غالبة لكثرة الدواعى فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله تعالى من الخواص والمغلوب في مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكما بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة الغالب (فان قيل لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى العلل واللازم باطل (اما الملازمة فلان العلل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر بحكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم تجز نسبة الاحكام اليها (واما بطلان اللازم فلصحة القياس بالاتفاق (قلنا تلك النسبة ليست لكون العقل علة موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا وفي الوقوف عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العلل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تيسيرا علينا (وان كان) العقل (مبينا) للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب او معه وان لم يرد الشرع (في البعض)

الذى يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبي عليه الصلوة والسلام في اول اقواله والنظر فى معجزاته فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذلو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشئ على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلى الذى هو المعرفة وكل ماهو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولامعنى للنظرى الاما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم التكليف بالمحال واما عقليته فلتبعية وكذا تصديق النبي فى اول اقواله واجب بالعقل اذلو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم اما الدور او التسلسل او ثبوت المدعى وكذا النظر فى ثبوت المعجزة واجب بالعقل اذلو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق النبي عليه الصلوة والسلام فلو وجب النظر فيهما بالشرع لزم ماذكرنا فاذا ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا ايضا فيثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (فهو) اى اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين فى البعض ثبت ان العقل (غير معتبر كل الاعتبار) فى مواجب التكليف (فلا يكلف بالايمان الصبى العاقل) بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف لايجاب الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح ماذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية (ولا) يكلف ايضا بالايمان (من لم يبلغه الدعوة) سواء كان فى شاهق الجبل او فى دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد كفرا ولا ايمانا لايعذبان

فان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا لان الجهل قد لحق بالصبا في سقوط العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبي فجوز ان لحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال (قبل) ادراك (زمان التجربة) وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان و بيان مقداره دليل قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق يعذبه والافلالانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روى عن النبي عليه السلام العمر الذى اعذر الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد مابين عشرين الى ستين و قيل ثماني عشرة اوسبع عشرة وسيأتي زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان (فلا ترتد مراهقة غافلة) عن الاعتقاد بالايمان والكفر (لم تصف) اي لم تعبر عن ايمان وعن كفر (تحت) زوج (مسلم بين) ابوين مسلمين) فاذا لم يرتد لم تبن عن زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة و بانت من زوجها وكذا لو غفلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا من في الساهق ونحوه صرح به فخر الاسلام (ولا يهدر كل الاهدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اي العقل غير متروك كل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق (فيعتبر ايمان صبي عاقل وكفره اذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وصف) كلا منهما وعبر عنهما (اولا و ترتد مراهقة وصفت الكفر) لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة (فتبين من زوجها) بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو حكم سائر المرتدات (وهذا) الذى ذكرنا من كون العقل مدركا بحسن بعض الاشياء التي ذكرنا وقبح اضدادها (هو المحمل لقول الامام) ابي حنيفة رحمه الله تعالى (لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لقيام الآفاق والانفس) الدالة قطعا على وجود الصانع القادر العالم المريد (و يعذر في الشرايع) اي المشروعة الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجة) من قبل الشارع (و) اقول (لعل الاصل) تمسك به الامام في هذا المقام قوله تعالى (اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير) اعلم ان اصحابنا رحمهم الله تعالى نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل تخالف رأى الفريقين ولم يذكروا لها سندا يعول عليه وقد ادى نظرى القاصر وفكرى الفاتر انها مستنبطة من الآية الكريمة لكني لم اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه

قات لعل الاصل ولم اجزم به فلنمهد المسائل اولا ثم نبين وجه استنباطها منها (فاقول و بالله التوفيق و بيده مقاليد التحقيق (المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم فى الحسن والقبح (الثانية ان العقل مدرك بحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع (الثالثة ان مجرد العقل لايكفى لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لابد من زمان التجربة (الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين (الخامسة ان العقل لايكفى فى ادراك حسن الشرايع بل لابد فيه من بيان الشرايع (واما وجه استنباطها منها فموقوف على بيان معناها وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا فى جهنم ﴿ ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل ﴾ قال الله تعالى فى جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الآية يعنى لم يبق لكم عذر فى ترك الايمان والعمل الصالح فى الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكر فى الآفاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام والشرايع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه متناول كل عمر تمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر ولاشك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص لايتأتى منه الاستدلال بمقدار بعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبي العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والآية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل لولم يدركهما لما وبخ على تارك الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ماميهم لم يحققه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان اول الاية لما افاد ادراك العقل بحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها اعنى قوله وجاءكم النذير ماذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتأسيس اولى من التأكيد

الركن الثالث

من المقصد الثانى (فى) بيان (المحكوم به) وهو الفعل الذى يتعلق به خطاب الشارع (وهو) انواع (اربعة) الاول (حقوق الله تعالى خالصة) وهى ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء فى الاضافة الى الله تعالى ﴿ ولله ما فى السموات وما فى الارض ﴾ و باعتبار الضرر والانتفاع متعال عن الكل وسيأتى بيان انواعها

(و) النوع الثانى (حقوق العباد خالصة) وهو مايتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير (كبدل المتلفات) ونحوه من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبههما (و) النوع الثالث (ما اجتمعا فيه) اى حق الله تعالى وحق العبد (والاول غالب كحد القذف) فانه مشتمل على حقين بالاجماع قال شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدازاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجح عندنا حتى لايجرى فيه الارث ولايسقط بالعفو الافى رواية عن ابى يوسف رحمه الله تعالى ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة فى كلمة واحدة او فى كلمات متفرقة لايقام عليه الاحد واحد وعند الشافعى رحمه الله تعالى حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولايجرى فيه التداخل (و) النوع الرابع (العكس) وهو مااجتمعا فيه والثانى غالب (كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح واليه اشار قوله تعالى ❊ ولكم فى القصاص حيوة ولهذا يستوفيه الولى ويجرى فيه الارث وتصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد قسم آخر احتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى فى اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى) انواع (ثمانية) بحكم الاستقراء (و) النوع الاول (عبادات خالصة كالايمان وفروعه) وهى سائر العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه (وفيهما) اى فى الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) يعنى ان فى جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على ثلثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لاينافى كونها فى نفسها ماله اصل وملحق به وزوائد (فالايمان اصله التصديق) بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ماعلم مجيئه به بالضرورة على ماهو معنى الايمان فى اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبى عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته

وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما
الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه في الفارسية
بكرويدن وراست كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله
المنطقيون احد قسمى العلم كما صرح به ابن سينا ولهذا فسره السلف
بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما
يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا
مصدقين به (ولاحقه الاقرار) باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على
تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط
الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره هذا عند بعض العلماء
كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان
هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق
بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا
اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله
الذي هو الاقرار (وزوائده الاعمال) لما ورد في الحديث انه لا ايمان بدون
الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته
الزائدة عليه (والفروع اصلها الصلوة) لانها عماد الدين وتالية الايمان
شرعت شكر النعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال
القلب لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت
دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة فلهذا صارت من فروع الايمان
(ولاحقها الزكوة) المتعلقة باحدى جزئي نعمة الدنيا فانهاصر بان نعمة
البدن ونعمة المال وهي ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال
فرع اذ المال وقاية النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه
شرع رياضة وقهرا للنفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى
الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الفقر فكانت النفس اقوى
في كونها واسطة (ثم الحج) الذي هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات
وامكنة مخصوصات وهي هجرة من الاوطان والخلان فكان دون
الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد
انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم
(ثم الجهاد) لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان (وزوائدها

السنن والآداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثاني من حقوق الله تعالى (عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر) فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط بها كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبار الجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح (و) النوع الثالث (مؤنة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه ولا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف وينقلب خراجا عند ابي حنيفة (و) الرابعة (مؤنة فيها عقوبة كالخراج) وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يبطل بالشك (و) الخامس (حقوق دائرة بينهما) اي بين العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان في ادائها معنى العبادة لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل على الائمة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة لكنها لم تجب الاجزية للفعل المحظور الذي يوجد من العباد ولذلك سمي كفارات لانها ستارات للذنوب (ولم تجب) الكفارة (على المسبب) كحافر البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهي ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف لا السبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله (ولا) على (الصبي) لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير (والغالب) من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك (فيما سوى) كفارة (الفطر) فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ

والناسى و يسقط فى كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لاتجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا (و) السادس (حق قائم بنفسه) اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لاحقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (و) السابع (عقوبة كاملة) اى محضة لايشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطاع الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لايشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة الاحد القذف فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب فيه حقه على حق العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان الميراث بالقتل) فانه حق الله تعالى اذلا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه ألم فى بدنه ولا نقصان فى ماله بل امتنع ثبوت ملك له فى تركة المقبول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه لم يثبت فى حق الصبى اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لايوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعى ارتكاب محظور ولا فى القتل بالسبب بان حفر بئرا فى غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ قلنا البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطاء فى بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه فى القتل لعظم خطر الدم (ثم لها) اى لحقوق الله تعالى (قد يكون اصل

وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار) المجرد (خلفا)
اى قائما مقام الاصل (فى) اجراء (احكام الدنيا) لان المطلع على السرائر
هو الله تعالى علام الغيوب (ثم) صار (اداء احد ابوى الصغير خلفا
عن ادائه) اى الصغير (ثم) صار (تبعية الدار والغانمين) خلفا عنه (اذا
عدما) اى الابوان مثلا اذاسبى صبى فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا
فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار
الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم
فى دار الحرب فهو تبع لمن سباه فى الاسلام فلومات يصلى عليه ويدفن
فى مقابر المسلمين (وكذا الطهارة) بالماء (اوالتيمم) فانه خلف عنها (لكنه
اى التيمم (خلف مطلقا) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء (بالنص)
وهو قوله تعالى * فلم تجدوا ماء فتيمموا * نقل الحكم فى حال العجز عن الماء
الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء فى جواز تقديمه
على الوقت وتأدية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال (فيجوز قبل الوقت
واداء الفرائض بتيمم) واحد تحقيقه انه ان جعل التراب خلفا عن الماء
فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والالما كان
خلفا وان جعل التيمم خلفا عن التوضئ فحكم التوضئ اباحة الدخول
فى الصلوة بواسطة رفع الحدث لطهارة حصلت به لامع الحدث فكذا
التيمم اذلوكان خلفا فى حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا (خلافا للشافعى)
فانه يقول هو خلف ضرورى بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة
الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى
لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت
فلا نتفاء الضرورة المبيحة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة
(ثم الخلفية بين الماء والتراب) اى بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا
اختلفوا فى تعيين الخلف قال ابوحنيفة وابويوسف الخلفية فى الآلة بمعنى ان
التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون
التراب ملوثا فى نفسه لايوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل
حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه الصلوة
والسلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء يؤيد بذلك فان قيل
لوكانت الخلفية فى الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذمن شرط الخلف

ان لايزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الاملس اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة فى الحكم وترتب الآثار الايرى ان استيفاء التيمم من مسح الرأس والرجل لايوجب زيادة على الوضوء (فيجوز) عندهما (امامة المتيمم للمتوضئ) اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة فى حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل فى قبول الحدث ورفعه واما اذا وجده فكان فى زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد فى حق الامام ففسدت فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ فى جهة القبلة (خلافا لمحمد وزفر) فانهما قالا الخلفية فى الفعل يعنى ان التيمم خلف عن التوضئ لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلايجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء التام بالمومى وكونه مع محمد يوافق ماذكره الاسبيجابى فى شرح المبسوط وفى عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضى بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ ماء (وشرطها) اى شرط الخلفية (امكان الاصل) لينعقد السبب للاصل (ثم عدمه) اى عدم الاصل فى الحال (لعارض) اذلامعنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لطهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء فى الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفى ما كان اوثبوت مالم يكن فى الماضى فانه لايوجب الكفارة لعدم امكان البر

﴿ الركن الرابع ﴾

من المقصد الثانى (فى المحكوم عليه وهو المكلف) اى الذى تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن (التكليف موقوف على الاهلية) فى المكلف (الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم القوة فانه يصير الشئ فاعلا او منفعلا والنفس هى النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات او من النظريات المستهية اليها ولها قوتان احديهما مبدأ الادراك وهى باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة فى ذاتها وتسمى عقلا نظريا والاخرى مبدأ الفعل وهى باعتبار تأثيرها فى البدن مكملة له وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية فى تصرفها فى الضروريات

(وترتبها)

وترتيبها الاكتساب الكمالات اربع مراتب فان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مطلقا ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالفعل لسدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل في هذه المرتبة عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهايم و يسرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (وهو) اى العقل بالملكة (متفاوت) في افراد الانسان حدوثا و بقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي انسب كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل والكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في عدم قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من الفياض اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبا بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها الازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع تلك المرتبة (فاقيم البلوغ مقامه) اى العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستعيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد و بمعونتها تظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله

تعالى كذا قيل ولايخفى ان بعض ماذكر وان كان مأخوذا من كلام المتفلسفين
لكنه ليس مما يخالف عقايد اهل السنة من المتكلمين (وهو) اى العقل
وحده (كاف للحكم) اى لان يكون محكوما عليه ولا حاجة الى خطاب الشارع
(عند المعتزلة) كما سبق تحقيقه (فالصبى العاقل ومن) نشأ (فى الشاهق)
وهو رأس الجبل (مكلفان بالايمان) حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان
فى الآخرة (و) مكلفان باتيان (فروعه تفصيلا فيما يدرك جهته) قالوا اما يدرك
جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية ينقسم
الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام
والافان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل
شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح (واجمالا فيما لا تدرك) قالوا
ما لا تدرك جهته بالعقل لا فى حسنه ولا فى قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع
بحكم خاص تفصيلى فى فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على
سبيل الاجمال فى جميع تلك الافعال فقيل بالحظر لانه تصرف فى ملك
الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما فى الشاهد اجيب
بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف
فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر
المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر فى مرآته
واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع
فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملايمة وموافقة الغرض والمصلحة
وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ لا منع
فيه فيباح الا ان يشترط فى الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا
لا عقليا وكلامنا فيه وهذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما
يقال هذا التفسير حرم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل
عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك حظرا او اباحة قيل هذا امثل من
التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن عدم
العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين
الحكمين بعينه (ولا حكم) على العبد (فعل) وورود (السمع عند الاشعرى
فيعذران) اى الصبى ومن فى الشاهق (ولا يعتبر ايمان الاول) وهو
الصبى العاقل (ولا كفر الثانى) وهو من فى الشاهق لانتفاء الخطاب

(وعدم)

وعدم الاعتداء بالعقل (فضمن قاتله) اى الثانى لان اباحة دمه بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم فى الضمان (والمختار) عندنا هو (التوسط) بين قولى الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر (كما سبق) تحقيقه بما لامزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة (ثم الاهلية) يعنى بعد ما ثبت انه لابد فى المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لاتثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية (نوعان) احدهما (اهلية الوجوب) اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه (و) الثانى (اهلية الاداء) اى صلاحيته لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعا (اما) الاهلية (الاولى) وهى اهلية الوجوب نفسه (فبالذمة وهى) فى اللغة العهد وفى الشرع (وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه) توضيحه ان الذمة فى اللغة العهد كما عرفت فلما خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وبين العباد يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة (فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابى زيد غايته ان لايسمى العقل الهيولانى قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالملك العارى عن القوى ولا كسائر الحيوانات العارية عن العقل وبها اختص بقبول الامانة المعروضة وكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط (فان قيل فعلى هذا لايستقيم قولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا معنى كما لايخفى (اجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوجوب فلما كان الوجوب متعلقاته جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروة ان يكون كذا وكذا (وله) اى للانسان (قبل الولادة) يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيؤ

اهل الشئ من كان قادرا على ذلك الشئ فالاهلية هى القدرة لكن بمعنى سلامة العقل والبدن حقيقة القدرة فانها مع الفعل والتكليف قبله منه

للانفصال فيكون له (ذمة صالحة للوجوب) اى لوجوب الحقوق (له) كالارث والوصية والنسب (لا) لوجوبها (عليه) حتى لو اشترى الولى له شيئا لايجب عليه الثمن (وله بعدها) اى بعد الولادة (ذمة مطلقة صالحة لهما) اى للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ (لكن لما لم يكن) اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب (غير مقصود) بنفسه (بل كان المقصود) من الوجوب (هو الاداء اختص وجوبه بممكن الاداء عنه) اى كان كل مايمكن اداؤه عنه واجبا عليه ومالا فلا (فيجب عليه) اى على الصبى من حقوق العباد الغرم) كضمان ما اتلفه ولو بالانقلاب عليه فان العذر لاينافى عصمة المحل (و) يجب عليه ايضا منها (العوض) نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة (و) يجب عليه ايضا (صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب) نظير صلة تشبه المؤن (و) نفقة (الزوجة) نظير صلة تشبه الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاعوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ماهو المعتبر فى الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام (لا) صلة تشبه (الاجزية) فانها لاتجب على الصبى (فلا يتحمل) الصبى (الدية) لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير فى حفظ القاتل عن فعله والصبى لايوصف بذلك ولهذا لاتجب على النساء (لا العقوبة) عطف على الغرم اى لايجب على الصبى العقوبة كالقصاص (و) لا (الاجزية) كحرمان الميراث بالقتل لانه لايصلح لحكمهما وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل (و) تجب على الصبى (من حقوقه تعالى ماصح اداؤه عنه كالعشر والخراج) فانهما فى الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولى فيه كادائه فيكون الصبى من اهل وجوبه (ومالا) يصح اداؤه عنه (فلا) يجب عليه كالعبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج فانها لاتجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود فى حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل

بخلاف العبادات فان المقصود منها الاداء باختيار فلا يثبت فى حقه منه

عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي (والعقوبات) كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما سبق (واختلف في عبادة فيها مؤنة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابي حنيفة وابي يوسف تلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة (واما الثانية) اي اهلية الاداء (فقاصرة تبتني عليها صحة الاداء وكاملة تبتني عليها وجوب الاداء وكل) من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة (يثبت بقدرة كذلك) اي القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة (ثابتة) تلك القدرة (بعقل كذلك) اي القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل (فالقاصر عقل الصبي والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه) اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احديهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوي البدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يخرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفي لقوله تعالى ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ فلم يخاطب شرعا اول امره حكمة ولا اول ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار (وما) اي الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من القدرة (انواع) لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد الاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع

محض او ضرر محض اومتردد بينهما صارت ستة فشرع فى تفصيلها فقال (فحق الله تعالى) سواء كان (حسنا لايحتمل غيره كالايمان او) كان (قبيحا لايحتمله) اى غير القبيح (كالكفر اومابينهما كالصلوة ونحوها) كالصوم (صح)من الصبي (بلالزوم اداء) اما الاول والثالث فلان فى الايمان ونحوه نفعا محضا ولا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه وانما الضرر من جهة لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لاضرر فيه (فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر فى حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا لانسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولوسلم فهما من ثمرات الاسلام واحكامه اللازمة منه ضمنا لامن احكامه الاصلية الموضوع هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة التى انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هوله لامما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لوورث قريبه اووهب منه قريبه وقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى بالارث والهبة هو الملك بلاعوض لا لعتق الذى يترتب عليهما فى هذه الصورة واما الثانى فلان الكفر لوعفى عنه وحمل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ماهى عليه والجهل لايحصل علما فى حق العباد فكيف فى حق رب الارباب (فيعتبر ردته) اى الصبي (فى) حق (احكام الدارين) امافى حق احكام الآخرة فالان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك لم يرد به شرع ولاحكم به عقل واما فى حق احكام الدنيا فكذا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه فى حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لايحتمل المشروعية بوجه ولايسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء فى صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة فى اسقاط القتل (وحق العبد ان كان نفعا) محضا كقبول الهبة ونحوه (صح منه) اى من الصبي وان لم يأذن الولى وكذا العبد (فان آجر) المحجور (نفسه وعمل وجب الاجر استحسانا) لاقياسا لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان

لحق المحجور حتى لايلزم ضرر فاذا عمل فالنفع في الوجوب والضرر في عدمه (بلا ضمان) على المستأجر (ان تلف) الصبي في ذلك العمل (بخلاف العبد) حيث يضمن مستأجره (ان تلف) في ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبي لان الغصب لا تحقق في الحر (واذا قاتل) اى الصبي (المحجور) مع الكفار وكذا العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لايبلغ سهم الغنيمة (و يصح تصرفه وكيلا) اذ في الصحة اعتبار للآدمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى ﴿ وابتلوا اليتامى (بلا عهدة ان لم يأذن الولي) اى لايلزم الصبي بتصرفه بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة ونحوها لان مافيه احتمال الضرر لايملكه الصبي الا ان يأذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزمه العهدة (وان) كان (ضررا) عطف على ان نفعا اي حق العبد ان كان ضررا محضا كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك (فلا) يصح عنه (وان اذن وليه) لان الصبا مظنة المرحمة شرعا وعرفا (او باشر وليه) تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز ايضا لان ولايته نظرية ولانظر في الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما لحاجة الزوجية وهي حق العبد وكذا اذا ارتد لروح وحده العياذ بالله تعالى (الا الاقراض للقاضي) فان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلايملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا و يقرضه مال اليتيم و يكون البدل مأمونا لتلف باعتبار الملاء وعلم القاضي وقدرته على التحصيل بلا دعوى و بينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه و في رواية يجوز للاب ايضا (وان دار بينهما) اى النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وماقيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك يلزمه ان لايندفع الضرر بحال وليس كذلك لانه (صح برأي الولي) لان الصبي اهل لحكم مادار بينهما اذا باشره الولي بنفسه لانه اذا باع مال الصبي يملك الثمن ويملك العين اذا اشترى بماله و يملك الاجرة اذا آجر عيناله (ثم هذا) اي الصبي اذا تصرف برأي الولي فيما تردد بينهما (كالبالغ) عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه زول

برأى الولى (حتى صح) اى تصرفه (بغبن فاحش من الاجانب) ولا يملكه الولى (و) صح (من الولى فى رواية) لما قلنا انه يصير كالبالغ وفى اخرى لا لان الصبى فى الملك اصيل تام و فى الرأى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة من الولى فيصير كأن الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبر الشبهة فى موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى من الولى وسقطت فى غيره وهو ان يبيع من الاجانب (خلافا لهما) فان مباشرته عندهما كمباشرة الولى ولا يصح بالغبن الفاحش لا من الولى ولا من الاجانب (ثم العوارض) لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعرض عليهما فيزيلهما او احديهما او يوجب تغييرا فى بعض احكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح فى الصغر الا على سبيل التغليب فقال (نوعان) احدهما (سماوية) ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تأثيرا فقدمت (اما) النوع (الاول فاصناف منها الجنون) وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه فى اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفرح من غير ما يصلح سببا (لا تصح ايمان المجنون) لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجرا لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع فى محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا لى الصبى او المولى وايمان المجنون استقلالا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركناله ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى (الا تبعا) لابويه وولية (فاذا اسلمت امرأته عرض الاسلام (على وليه) يعنى لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابى يعرض الاسلام على الولى فان اسلم صار المجنون مسلما

تبعا له و بقى النكاح و الا فرق بينهما و كان القياس التأخير الى الافاقة كما في الصغير الا انه استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففى التأخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطئ (و يرتد) المجنون (تبعا) لابويه فيما اذا بلغ مجنونا و ابواه مسلمان فارتدا و لحقا معه بدار الحرب العياذ بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه فى دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا يعدم بالتبعية او عروض الجنون (و القياس ان يسقط) الجنون (العبادات بالاطلاق) لمنافاته القدرة التى بها تمكن من انشاء العبادات على الوجه الذى اعتبره الشرع (لكنه) اى الجنون (قيد بالامتداد استحسانا) قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد و كل منهما اما اصلى بان يبلغ مجنونا او طار بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا و ان كان اصليا فعند ابى حنيفة و ابى يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف فى اكثر الكتب على عكس ذلك (وهو) اى الامتداد (فى الصلوة بالزيادة على يوم وليلة بساعة) عند ابى حنيفة و ابى يوسف (وعند محمد بصلوة) يعنى ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم و الليلة فى الصلوة لانه وقت جنس الصلوة ثم اشترطوا فى الصلوة التكرار ايضا كد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلوة فاشترط تكرارها و ذلك بان يصير الصلوات ستا و هما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعنى الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد فى سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق فى اليوم الثانى قبل الطهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم تصر الصلوة ستا وعندهما لا تجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم و الليل بحسب الساعات و ان لم يزد بحسب الواجبات (و) الامتداد (فى الصوم باستغراق الشهر) حتى لو افاق بعض ليله يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذا لليل ليس بمحل للصوم فالجنون و الافاقة فيه سواء و لم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا فى الصلوة لان من شرط المصير

الى التأكيد ان لايزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولم يلزمنا زيادة لمرتين في غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة ان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا في التلويح (اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى لانه لايماثلها فينبغي ان لايعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليله ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان الجنس كالمنكرر بتكرر وقته ويتأكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب وكان هذا مثل ما قالا في الصلوة على مامر (و) الامتداد (في الزكوة بالحول) اى باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقل (و يؤاخذ) المجنون (بضمان الافعال في الاموال) كما اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا ولعصمة المحل شرعا والعذر لاينافيها مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة و(لا) يؤاخذ بضمان (الاقوال) فانها لايعتدبها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلاتصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي (ومنها الصغر) وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه مابين الولادة والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لازما لماهية انسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلق لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض (وهو) اى الصغر (قبل التعقل كجنون محض) ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان العرض في المجنون على وليه وفي الصبي على نفسه والثاني انه يؤخر في الصبي الى ان يعقل ولايؤخر في المجنون الثالث ان في الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي الغير العاقل الرابع ان في الجنون الاصلي الغير الممتد روايتين متعاكستين عن الامامين انه يقضي العبادات اولا ولاخلاف في الصبي (و بعده يصير ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل

(السقوط)

السقوط عن البالغ) بناء على ذلك العذر من الاهلية (كنفس وجوب الايمان) فانها لايحتمل السقوط بوجه على مامر (فاذا اداه) اى الايمان (كان فرضا واستغنى عن الاعادة) بعد البلوغ و يثاب عليه ايضا بل يسقط عنه (مايحتمل السقوط) عن البالغ بناء على عذر الصبا (كوجوب اداء الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات والعقوبات والاجزية والكفارات والمضار المحضة والغائية والتبرعات والزام المعاملات اوحقوقها كماسبق (فلايقتل) الصبى (بالردة) فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر ردته (وكوجب القتل) حيث يسقط عنه ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وباعذار كثيرة (فلايحرم الميراث به) اى لايكون الصبى محروما عن الميراث بقتل مورثه لانه موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبى لايصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية فى فعله (وحرمانه) عن الارث (بالرق والكفر) ليس لعهدة عليه بل (لمنافاتهما الارث) اما الكافر فلانه لاولاية له وهى السبب للارث على مايشير اليه قوله تعالى حكاية عن ذكريا عليه السلام (ولياً يرثنى) واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك (و يولى عليه) اى يلى عليه غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه (ولايلى) على غيره لان العجز ينافى الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته) لاعلى الولى كما فى المجنون لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون (ومنها العته) وهو اختلال العقل آما فآنا لاالمتناول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر (وهو) بعد البلوغ (كالصبا مع العقل) فيماذكر من الاحكام بلاخلاف الافى بعض منها فان فى وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابى زيد فانه قال فى التقويم يجب عليه العبادات احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذلاوقوف له على العواقب وفى عرض الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حميد الدين الضرير فانه عنده كالمجنون فى عرض الاسلام على وليه اذلاحد له مثله والحق الجمهور لصحة ادائه وان لم تجب كالصبى العاقل فان قيل قد صرح فى الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه اراد به المجنون مجازا (ومنها النسيان) وهو عدم ملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها

اى وقت شاء و يسمى هذا ذهولا او بحيث لايتمكن من ملاحظتها الابعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان فى عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان فى طرف الحق فاظهار خلافه مع التنبه له بادنى تنبيه سهوا او بدونه خطأ كما فى التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا ليس كما ينبغى (وهو) اى النسيان (ليس منافيا للوجوب) لبقاء القدرة لكمال العقل (ولا عذرا فى حقوق العباد) لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء و بالنسيان لايفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان (وكذا) لايكون عذرا (فى حقه تعالى ان قصر العبد) اى وقع العبد فى النسيان بتقصير منه كالاكل فى الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلايكون عذرا (والا) اى وان لم يقع فيه بتقصيره (فعذر مطلقا) اى سواء كان معه مايكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل فى الصوم لما فى الطبيعة من الشوق الى الاكل اولم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لاداعى الى تركها لكن ليس هناك مايذكر اخطارها بالبال او اجراءها على اللسان فسلام الناسى فى القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلوته اذ لاتقصير من جهته فالنسيان غالب فى تلك الحالة لكثرة تسليم المصلى فى القعدة فهى داعية الى السلام (ومنها النوم) وهو فتور طبيعى غير اختيارى يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة فى الدماغ الروح النفسانى من الجريان فى الاعضاء (وهو) اى النوم لما كان عجزا عن الاحساسات الظاهرة اذا الباطنة لاتسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالتنفس ونحوه تصدر فيه (يوجب تأخير الخطاب) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم (ولا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث تحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر قضائها (ويبطل) النوم (الاختيار) والارادة (فلا تصح عباراته) فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة

قال صدر الشريعة قال الطابع داعيا الى الاكل لم عوتب آدم عليه السلام باكل الشجرة ناسيا قال الله تعالى فنسى ولم نجد له عزما قلت انه كان بتقصير منه اذ لم يكن مبتلى بانواع مختلفة حتى يتعذر عليه الحفظ وانما منع عن شجرة معينة بخلاف الصائم فانه مبتلى بانواع وفيه بحث سعد لقائل ان يقول لو كان النوم عجز عن استعمال القدرة لما انتقض تيمم النائم المار على الماء

(الحان)

الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا تتصف
بصدق ولا كذب (فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه)
لانتفاء الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وقهقهته
في الصلوة) اي اذا تكلم في الصلوة نائما لا تفسد واذا قرأ لا تصح قراءته
واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ولما كان في القهقهة معنى الكلام
حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال
النوم عبارات النائم وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض
وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم
كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على ان قهقهة
النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص
الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة
المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان
يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها
معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه
لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الاغماء) وهو فتور غير طبيعي
يزيل القوى ويعجز به ذو النهى عن استعماله مع قيامه حقيقة (وهو)
وان كان كالنوم في ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب
عدمه فتبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه الصلوة والسلام غير معصوم
عنه كما لم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون لكنه (فوق
النوم) واشد منه في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية
ولا يزيل اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته
بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة
الجنون (فتبطل العبارات) لكونه كالنوم (ويكون حدثا في الاحوال
كلها) اي في القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق
النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء
المفاصل (ولندرته) اي قلة وقوع الاغماء لا سيما (الصلوة يمنع البناء)
يعني اذا انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا
كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من
غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء

انما ورد فى الحدث الغالب الوقوع (والقياس ان لا يسقط واجبا) اى شيئا من الواجب كما فى النوم لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا (وهو فى الصلوة كالجنون) فان يحصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون (لا الصوم والزكوة) فانه لا يسقطهما لانه يندر حدوثه شهرا او سنة (ومنها الرق وهو) لغة الضعف وشرعا (عجز) عن تصرف الاحرار (حكمى) بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك (بقاء) اى فى حالة البقاء فانه (شرع فى الاصل جزاء) للكفر (فهو حق الله تعالى ابتداء) فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم فى عدم النظر فى دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده مبتذلين كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين (وهو) اى الرق (لا يتجزى ثبوتا وزوالا) بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض الآخر حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما لا يتجزيان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله فى الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا كحر ولا تكلمهما كتكلمه كالمرأتين ولا بعد فيه فانه امر اعتبارى ولا حجر فى الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لا يتصور من النصف ولا ان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها لحرية الكل فانه ايضا لا يناسب التجزى بل يستدل به فى الحقيقة على تحقق الكل الاعتبارى وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه اجماعا والدليلان اللميان والانيان قائمان عليه واى توجيه لما فى التلويح انا لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة فى البعض ويعمل العبد لنفسه فى البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى (كالعتق) فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للمالكية والولايات ولا معنى لتجزيه (وكذا الاعتاق عندهما) القائلون بعدم تجزى العتق اختلفوا فى تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل (لانه ملزوم العتق) والعتق مطاوعه وهو ليس بمتجزئ اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزأ الاعتاق

صار فى حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم فالخراج لا يبتدأ على المسلم لثبوته بطريق العقوبة ولكن يبقى عليه اذا اشترى ارضا خراجيا لكونه من الامور الحكمية بقاء
معه

بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة فعتق البعض عندهما حر مديون يجرى عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لاتصرف للمولى الا فى حقه وحقه فى الرقيق هو المالكية والملك وهو متجزئ فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما ثبت جزاء للكفر وانما بقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفا اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاد بعض علة لثبوت العتق وهو لايوجب العتق كالة دبل لايسقط ما بقى شئ من المسكة فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لايقدر على ازالته قصدا واصالة لاضمنا ولاتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا فى ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو المالكية والمالية ولهذا لايزول الرق بالاسلام ففى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فمعتق البعض عنده كالمكاتب فى الاحكام لكن المكاتب يرد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهى لا تحتمل الفسخ (وهو) اى الرق (ينافى مالكية المال) حتى لايملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لتضاد سمتى العجز والقدرة من جهة واحدة قيد بالمال لعدم التنافى بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتبا لايملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى (و) ينافى مالكية (منافع نفسه) لانها للمولى كنفسه (الا ما استثنى من القرب) البدنية المحضة كالصلوة والصوم ففرع على الاول بقوله (فلا يملك) لرقيق مكاتبا كان اوغيره (التسرى) لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسرى بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لايملك المال اولى وفرع على الثانى بقوله (ولا يصح حجه) حتى لو حج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون منافعه للمولى كما سبق فلا قدرة له مالا وبدنا (بخلاف الفقير) اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد والراحلة لوجوبه

العتق لو اعتق فى البعض لايثبت للعبد حرية فى البعض ولا فى الكل بل يكون رقيقا فى الشهادة وسائر الاحكام فيتوقف العتق الى اداء السعاية حتى يسقط المالك ولا يتضرر العتق اذ هو لايثبت الا فى الكل لعدم التجزى سعد

فى الكل والا يلزم الاثر بدون المؤثر ولا فى بعض المحل لان العتق غير متجز فلا يثبت العتق اصلا والاعتاق ثابت فوجد المؤثر بدون الاثر وهو العتق سعد

فعنده لو اعتق شقصا من عبد لايعتق الكل بل يصير كالمكاتب فيخرج الى الحرية بالسعاية بلا رد الى الرق بالعجز كالمكاتب سعد

والحاصل ان الاعتاق ازالة للملك قصدا وثبوت العتق ضمنا للازالة والملك متجز فالاعتاق متجز عنده وعندهما اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته بازالة الرق وهما لايتجزيان فكذا الاعتاق سعد

لا لصحة اداته اذهو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا اقول هذا مستقيم في الرقيق الكامل واما في المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبي في حق اكتسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمي صير اليه ضرورة التوسل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه اى على الوصول المذكور صرح به ايضا في الهداية وغيره بقوله ايضا (ولا يكمل جهاده) لما سبق ان الرق ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثنى من القرب فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه (فلا يستحق السهم الكامل) بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه الصلوة والسلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوى الحر في ذلك (ولا ينافي مالكية غيره) اى غير المال اذ ليس مملوكا من جهته (كاليد والنكاح والحيوة والدم) ففرع على الاول بقوله (فالمأذون) من الارقاء (يتصرف لنفسه باهليته خلافا للشافعي) فانه عنده كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كما في الوكالة وله ان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو اليد ولنا ان المقتضى موجود والمانع منتف اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد واما الثاني فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا منتف لان اليد ليست بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصرت الوسيلة في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثاني بقوله (وينعقد نكاحه) اى اذا نكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بماليته وصحة جبره عليه لتحصينه من الزنا فانه هلاك معنى لا لانه المالك وعلى الثالث بقوله (ولا يملى المولى قتله) واتلاف حيوته لانه مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح اقراره بالحدود والقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة مأذونا ومحجورا اذ ليس فيها لا القطع وبالقائمة مأذونا لان اقراره يعمل في النفس والمال

(اما محجورا)

اما محجورا فيصح عند الامام فى القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابى يوسف يصح فى القطع فقط (وينافى) الرق لكونه منبئا عن العجز والمذلة (كمال) الحال فى (اهلية الكرامات) فانه يورث القدرة والعزة فبينهما تناف (الدنيوية) اى الموضوعة للبشر فى الدنيا احترز به عن الكرامات الاخروية فان العبد كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما فى ذلك سواء (كالذمة) فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهايم وهى فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد ان يكون له ذمة فثبت اصل الذمة ضعيفة (فتضعف) ذمته (عن تحمل الدين) بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به (بلا انضمام مالية الكسب) بان لم يوجد فى يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مالية (الرقبة اليها) اى الى الذمة لا بمعنى ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم يف اولم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن لكن فى دين لا تهمة فى ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة فى المأذون الا ان يختار المولى الفداء ولا يباع المحجور فيما اقر به وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه (وكالحل) فان استفراش الحرائر والسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة فى تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله عليه الصلوة والسلام بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار فى التسع وهو فى الرقيق عبدا كان او امة ضعيف حتى يتنصف بتنصيف محله فى حق العبد (فلا ينكح) العبد على البناء للفاعل (الا ثنتين) حرتين او امتين (و) يتنصف باعتبار الاحوال فى حق الاماء حتى (لا تنكح) الامة على البناء للمفعول (على الحرة) فان نكاح الامة يجوز متقدما على الحرة لا متأخرا ولما تعذر التنصيف فى المقارنة غلبت الحرمة (وفروعه) عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف الحل فى الرقيق (من العدة والطلاق) فانهما يتنصفان الى ما هو الاصل لكن الواحدة لا تتجزى فيتكامل اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل ولكون عدد الطلاق لاتساع المملوكية وعدد الانكحة لاتساع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجماعا

لا لصحة ادائه اذ هو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا اقول هذا مستقيم فى الرقيق الكامل واما فى المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبى فى حق اكتسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمى صير اليه ضرورة التوسل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه اى على الوصول المذكور صرح به ايضا فى الهداية وغيره و بقوله ايضا (ولا يكمل جهاده) لما سبق ان الرق ينافى مالكية منافع البدن الا ما استثنى من القرب فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه (فلا يستحق السهم الكامل) بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفى الحديث انه كان عليه الصلوة والسلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوى الحر فى ذلك (ولا ينافى مالكية غيره) اى غير المال اذ ليس مملوكا من جهته (كاليد والنكاح والحيوة والدم) ففرع على الاول بقوله (فالمأذون) من الارقاء (يتصرف لنفسه باهليته خلافا للشافعى) فانه عنده كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد فى نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كما فى الوكالة وله ان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو اليد ولنا ان المقتضى موجود والمانع منتف اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب فى ذمته وادنى طرقه اليد واما الثانى فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا منتف لان اليد ليست بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصلى من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصرت الوسيلة فى ذلك وهو ممنوع وفرع على الثانى بقوله (وينعقد نكاحه) اى اذا نكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بماليته وصحة جبره عليه لتحصينه من الزنا فانه هلاك معنى لا لانه المالك وعلى الثالث بقوله (ولا يلى المولى قتله) واتلاف حيوته لانه مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح اقراره بالحدود والقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة مأذونا ومحجورا اذ ليس فيها لا القطع وبالقائمة مأذونا لان اقراره يعمل فى النفس والمال

اما محجورا فيصح عند الامام فى القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابى يوسف يصح فى القطع فقط (وينافى) الرق لكونه منبئا عن العجز والمذلة (كمال) الحال فى (اهلية الكرامات) فانه يورث القدرة والعزة فبينهما تناف (الدنيوية) اى الموضوعة للبشر فى الدنيا احترز به عن الكرامات الاخروية فان العبد كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما فى ذلك سواء (كالذمة) فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهائم وهى فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد ان يكون له ذمة فثبت اصل الذمة ضعيفة (فتضعف) ذمته (عن تحمل الدين) بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به (بلا انضمام مالية الكسب) بان لم يوجد فى يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مالية (الرقبة اليها) اى الى الذمة لا يمعنى ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم يف اولم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن لكن فى دين لا تهمة فى ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة فى المأذون الا ان يختار المولى الفداء ولا يباع المحجور فيما اقر به وكذبه المولى اوتزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه (وكالحل) فان استفراش الحرائر والسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة فى تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله عليه الصلوة والسلام بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار فى التسع وهو فى الرقيق عبدا كان او امة ضعيف حتى يتصف بتصيف محله فى حق العبد (فلا ننكح) العبد على البناء للفاعل (الا ثنتين) حرتين او امتين (و) يتصف باعتبار الاحوال فى حق الاماء حتى (لا تنكح) الامة على البناء للمفعول (على الحرة) فان نكاح الامة يجوز متقدما على الحرة لا متأخرا ولما تعذر التنصيف فى المقارنة غلبت الحرمة (وفروعه) عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف الحل فى الرقيق (من العدة والطلاق) فانهما يتنصفان الى ماهو الاصل لكن الواحدة لا تتجزى فيتكامل اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ماهو الاصل من بقاء الحل ولكون عدد الطلاق لا تساع المملوكية وعدد الانكحة لاتساع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجماعا

فان النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذى يرفعه لهن فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة (و) من (القسم) حتى لو كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه ملك المال نعمة مبنية على الحل فيتنصف (والمالكية) فانها ايضا من تلك الكرامات وهى فى الرقيق ناقصة لانه ملك المال يدا لا رقبة وان ملك النكاح (فينقص ديته عن) دية (الحر بما اعتبر فى السرقة والمهر) وهو عشرة دراهم (بخلاف المرأة) فان ديتها نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطاء وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت او كثرت لا تزاد على عشرة آلاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع فى اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفى اقل ما يقطع به اليد التى بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشر بن الفا لنقصان ملك العبد حيث ملك التصرف فى المال يدا لا ملكا فلا بد من ان ينتقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التى توجب نقصانا فى المالكية الا ان الرق ينقص احد صنفى المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد فى مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقويهما الثانى لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف فى المال الذى هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان ديته لا بالتنصيف وبالانوثة ينعدم احد صنفى المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف ديتها (وتنصيف النعمة تنصف النقمة) اى العذاب يعنى ان نحو الذمة والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها تنصف النقمة بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغنم (فتنصف الحدود) لقوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب (اذا امكن) التنصيف كالجلد حيث يجب عليه نصف ما يجب على الحر (ولا) اى وان لم يمكن التنصيف يكمل الحدود كقطع اليد (والرق ينافى الولايات) كلها كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها تابىء عن القدرة الحكمية اذ هى تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فيما فيه الرق المبىء عن كمال العجز ثم الاصل فى الولايات

(ولاية)

ولاية المرء على نفسه ثم تعدى منه الى غيره ولاولاية للعبد على نفسه فكيف تتعدى الى غيره (فلا يصح امان) العبد (المحجور) لانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم فى اموال الكفار و انفسهم اغتناما و استرقاقا (واما امان المأذون فليس من) باب (الولاية) بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة فى الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه فى ملك المستحق كما فى سائر اكسابه فاذا آمن الكافر فقد اسقط حق نفسه فى الرضخ فصح فى حقه ابتداء ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لاتتجزى فى حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت فى حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغى ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعى اجيب بان الامان من الجهاد اذالمقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور لايملك القتال وكذا ما هو من توابعه (و) الرق ايضا (ينافى ضمان ماليس بمال) اى لايجب على العبد الضمان بمقابلة ما ليس بمال لان ضمانه صلة و العبد ليس باهل لهما حتى لايجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة (فلا تجب الدية فى جنايته خطاء) لانها صلة فى حق الجانى اذليست فى مقابلة المال او المنافع ولذا لم تملك الابالقبض ولم تجب فيها الزكوة الابحول بعد القبض ولاتصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض فى حق المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لايهدر ولاعاقلة له ولما لم تجب عليه لم يتحملها العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارش فلم تجب الدية (بل) وجب دفعه (جزاء) لجنايته فاذا مات العبد لايجب على المولى شئ (الاان يختار) المولى (الفداء) فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لايجب الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولى الجناية فى الدفع (وهو) اى الرقيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقاله ولصاحب الشرع لان العصمة اما مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهى بالاسلام حتى لو وقع فى دار الحرب اوجب اثما فقط و اما مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهى بالاحراز بدار الاسلام (و العبد كالحر

فلا يرد به ان الرق ينافى مالكية المال فكيف اشترك العبد فى الغنيمة منه

جواب سؤال ان الامان تصرف فى حق الغير فى الاغتنام والاسترقاق ولاولاية للعبد على الغير منه

في الامرين فيسا وبه في العصمتين (فيقتل) الحر (به) اى بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما (ومنهــا الحيض) وهو لغة الدم الخارج من القبل وسرعا دم ينفضه رحم بالغة لاداء بها فخرج الاستحاضة وما تراه بنت سبع سنين (والنفاس) هى الدم الخارج من الرحم عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادتى بطن واحد على مذهب البعض وانما جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما (وهما لا يعدمان الاهلية) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن (الا انه ثبت) بالنص (ان الطهارة عنهما شرط للصلوة) على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس (و) كذا (للصوم) على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة (وللحرج) اى لما كان فى قضاء الصلوة حرج لدخولها فى حد الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب (قضاؤها) اى الصلوة (دونه) اى الصوم اذ لا حرج فى قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلوة (ومنها المرض) المراد به غير ما سبق من الجنون والاغماء (وهو لا ينافى الاهلية) اى اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة (لكنه) اى المرض (يوجب العجز فشرعت العبادات معه بقدر الممكنة) كلما ازداد قوة ازدادت نقصا كما تبين فى الصلوة والصوم (و) كان ينبغى ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت هو علة الخلافة) اى خلافة الوارث والغريم فى المال (فكان) اى المرض (سبب تعلق حق الوارث والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم فى المال (فيوجب) المرض (الحجر) على المريض (اذا اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستندا الى اوله) اى اول المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى

وقيل انما جعلهما لان احكام النفاس مأخوذة من الحيض منه

واما اذا لم يستوعب النفاس يوما وليلة فانما وجب القضاء للصلوة مع عدم الحرج كيلا يخلف الفرع الاصل لان حكمه مأخوذ من الحيض منه

ولقائل ان يقول ينبغى ان يكون النفاس مسقطا القضاء الصوم اذا استوعب الشهر للحرج قبل حكمه مأخوذ من الحيض ويكون مثله وفيه ان الحرج فى النفاس موجود دون الحيض منه

ولما ثبت الطهارة فى الصوم بخلاف القياس فلم يتعد الى سقوط قضائها مع انه لا حرج فى القضاء بخلافها فى الصلوة فانه على القياس فيتعدى الى سقوط قضائها مع ان فيه حرجا منه

او ل السبب (يقدر ما يصا ن به) متعلق بالحجر اى فى مقدار ما يقع به صيانة (حقهما) اى حق الوارث والغريم وهومقدار الثلثين فى حق الوارث و الكل فى حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق (وفقط) اى لم يوجب الحجر فيما لايتعلق به حق الوارث والغريم مثل مازاد على الدين او على ثلثى المال و مثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل ابقاء نسله لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لالم يثبت الحجر بالشك اذا لاصل هو الاطلاق (وكل تصرف) واقع من المريض (يحتمل الفسخ) كالهبة و بيع المحابات (يصح فى الحال) لان ركن التصرف صدر من الاهل و وقع فى المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له (ثم ينقض) ذلك التصرف (ان احتيج اليه) اى الى نقضه (و) كل (مالايحتمله) اى الفسخ (يصير كالمعلق بالموت) حيث لا يقبل النقض (كالاعتاق) اذا وقع (على وارث او) على (غريم) فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لايبطل حق الدائن فيجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين مستغرق له ينفذ على وجه لايبطل حق الوارث فى الثلثين فيجب السعاية فيهما لانه حق الوارث (بخلافه) اى الاعتاق (عن الراهن) حيث ينفذ لان حق المرتهن فى ملك اليد لافى ملك الرقبة وحق الوارث والغريم فى ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبنى على الثانى لاالاول (والقياس ان لايملك) المريض (الصلة) هى تمليك مال الى الغير بغير عوض مالى كالهبة والصدقة (و) ان لايملك (اداء حق الله تعالى المالى) كالزكوة وصدقة الفطر (و) ان لا تملك (الوصية بهما) اى بالصلة واداء حقه تعالى المالى اوجود سبب الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات (لكنا استحسناها) اى تلك التصرفات (من الثلث نظرا له) ليتدارك بعض ما قصر فى صحته قال عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم فى آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم (ولما ابطلها) اى الوصية (الشارع للوارث) شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث (بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت) الاية ثم نسخ هذه الاية (و تولاها) اى النصب لبيانها حيث قال الله تعالى (يوصيكم الله فى اولادكم) الآية وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية للوارث (بطلت)

اى فى حق السعاية كما قال ان مت فهو حر الا ان اعتاق المريض ينفذ فى الحال دون المعلق ملك الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق الآبق مع زوال اليد عنه

الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة اولا وقالا تصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شئ مما يتعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايصاء صورة اذ للناس مناقشات في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلا لعوض (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال الربوية بردئ من جنسه لم يجز لتقوم الجودة في حقه لان في العدول من خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعترض بان تولى الشارع في الثلثين لا الكل فلم لا تجوز وصيته للوارث من الثلث والجواب ان قوله عليه الصلوة والسلام الا لاوصية للوارث نفى جنس الوصية فيقتضى ان لا تبقى وصية مشروعة في حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء (ومنها الموت وهو عجز خالص) ليس فيه جهة القدرة كما في الرق والمرض والصغر ويتعلق بالموت احكام الدنيا واحكام الاخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او في نفسه او عرضه الثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الآلام والفضائح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح (وله) اى للموت (حكم الحيوة في احكام الآخرة) وهي الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبة الى حيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحيوة بعد الفناء وكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات (و) الموت (يسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف) لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت (الا الاثم) فانه يبقى لانه من احكام الاخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره

وهو ينقسم الى ثلثة اقسام الاول الصله كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة
المحارم الثانى الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين
كالودايع والغصوب (و) الموت يسقط (ماشرع عليه لحاجة غيره الصله)
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافى وجوب
الصلاة فالموت اولى (الا ان يوصى فيصح من الثلث) لان الشرع جوز
تصرفه فيه نظرا له (و) يسقط ايضا (دينا فى الذمة) فانه لايبقى بمجرد
ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلاتحتمل الدين بنفسها (الا ان يضم
اليها) اى الذمة (مال) يؤدى منه اوكفيل يؤكد به الذمم وحينئذ تصير
ذمته كالمحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفيا انتفى الدين ولهذا قال الامام
الكفالة بالدين عن المفلس لاتصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقيق
المحجور حيث تصح الكفالة بما اقر به ويؤخذ بها فى الحال لان ذمته فى نفسه
كاملة لحيوته ومكاتبته وانماضمت المالية اليها فى حق المولى حتى تباع رقبته
بالدين نظرا للغرماء (و) لايسقط (حقا متعلقا بالعين كالودايع والغصوب)
لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود فى حقوق العباد سلامة العين
لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث
ماشرع له لحاجة نفسه (و) الموت (لا) يسقط (ماشرع له لحاجته)
لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافى الحاجة (فيبقى ما تقضى به)
تلك الحاجة (على) حكم (ملكه ولذا قدم جهازه) على ديونه لان
الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حيوته مقدم
على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان
كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز (ثم)
يقدم (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه
وبين ربه (ثم) يقدم (وصاياه) من ثلثه اى ينفذ وصاياه من ثلث ماله
قبل ان ينقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث فى الثلث
لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة
الوارث عنه فى المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى
*من بعد وصية يوصى بها او دين (ثم يورث) ويقسم ماله بين الورثة (بطريق
الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع
نفسه به حتى لو احياه الله تعالى فوجده فى يد وارثه من ماله بعينه اخذه

وكل ماوجب من المال لمقابلة ما ليس بمال فهو صلة سعد

فان قلت الذمة عبارة عن النفس المعاهد والعهد انما يكون من الحى والموت بعدم قلت ان هذه التسمية شرعية لالغوية وكم من معنى اصطلاحى ينافى اللغة كتسميتهم الماهية ذاتية مع ان الشئ لايستند الى ذاته سعد

حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة ليس له ان يأخذ سعد

لان الوارث خلف عنه فى الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء اورضاء بخلاف ماذا ازاله الوارث عن ملكه او اتلفه لانه ازال او اتلف مال نفسه لانه صارله بموته وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعدوقوعه لاينفسخ كذا فى الكافى (نظرا له) متعلق بالجميع اى تثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع فى الكل راجع اليه كما بينا (و) لذا ايضا (تبقى الكتابة بعدموت المولى) بلاخلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام ❊ من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار (و) كذا تبقى الكتابة بعد موت (المكاتب عن وفاء) اى مال يفى ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولايتأذى فى قبره بتأذى ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه الصلوة والسلام يؤذى الميت فى قبره مايؤذيه فى اهله (و) لذا ايضا قلنا (تغسل المرأة زوجها فى العدة) لان الزوج مالك لها فبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة حالة الموت وهو الغسل (بلاعكس) حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت (فان قيل المملوكية وهى سمة العجز فاذا نفاها الموت فلان ينفى المالكية وهى سمة القدرة اولى اجيب بان الملك فى المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة المملوك فتبقى المالكية مابقى الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له والرابع مالايصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله (واما مالايصلح لحاجته فكالقصاص) فانه شرع لتشفى الصدور ودرك الثأر والميت غير محتاج اليه وانه لا اصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه (فيجب) القصاص (للورثة ابتداء) لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولى القائم مقامه ويؤيده قوله تعالى ❊ ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا ❊ جعل ثبوت القصاص للولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه فى القصاص ولذا صح عفوه حال حيوة المورث لاكما لوابرأ الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوته ولان الغرض من شرعه لماكان درك الثأر وان يسلم حيوة الاولياء والعشائر

ويحصل ايضا ببدل الكتابة لايفاء ديونه فينجى من العذاب ويحصل الولاء ❊

اذ لو لم يقتل القاتل بقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء (فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لو عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن للباقين شيئا (قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض فيثبت في حق كل واحد كملا كولاية النكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم او عفى لا يضمن شيئا للباقين لانه تصرف في خاص حقه ولذا قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف في خاص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجوده العفو لانه مندوب والعفو ههنا معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال (فصح عفوهم قبل موته لان القصاص لهم ابتداء ولم يورث) القصاص ايضا (عنده) اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم (حتى لم ينتصب البعض) اي بعض الورثة (خصما عن البعض) الآخر فان الحاضر لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما عندهما فموروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حق للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او العفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق في مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا كان الخلف مثلا معقولا للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فليتأمل (الا اذا انقلب) القصاص (مالا) اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة فحينئذ يثبت للمقتول ابتداء

فيجعل موروثا لامكان التحري والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف حالهما كالتيمم يفارق الوضوء في ايجاب النية لاختلاف حالهما بالتطهير والتلويث كذا ههنا منه

ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه و ينفذ وصاياه) لان الاصل فى القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابلة تفويت دمه و حيوته الاانا اثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو انه لايصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفى الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حاليهما وهو ان الاصل لايصلح لدفع حاجت الميت ولايثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك و يثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء فى اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه و التراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعنى ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لانه المتلف حيوته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا الاعتبار (عفوه) اى المجروح (ايضا) لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان (اما) النوع (الثانى) يعنى العوارض المكتسبة اى التى يكون بكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل (فاصناف) ايضا كالاول (منها) مايكون من المكلف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها مايكون عن غيره عليه كالاكراه فن الاول (الجهل) وهو عدم العلم عما من شانه العلم فان كان مع اعتقاد النقيض فركب والا فبسيط (وهو) بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله (اما جهل لايصلح عذرا كجهل الكافر) بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله و نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد بحت لوضوح البراهين القطعية واورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال الله تعالى ❊ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ❊ وانما ينكره جحودا واستكبارا كما قال الله تعالى ❊ وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ❊ ومثل هذا لايكون جهلا (واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول (ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبى واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويجحده جهل ظاهر (اقول فيه بحث لان ترك الاقرار كالاقرار لسانى كما ان الجهل كالعلم جنانى فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميمه بجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا

من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل بموجب العلم بفيده البراهين القطعية فتدبر (فديانته) اى اعتقاد الكافر (فى حكم لا يقبل التبديل) كعبادة الاوثان مثلا (باطلة) حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه (وفيما) اى ديانته (فى حكم يقبله) اى التبديل (دافعة للتعرض له) لقوله عليه الصلاة والسلام * اتركوهم وما تدينون (و) دافعة (للخطاب) اى دليل الشرع (فى حكم الدنيا لا تصفيفالهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس (فيثبت) بناء على ماذكر من دفع الخطاب (تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز بيعها ونحوها) اى نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (وصح لهم نكاح المحارم) فيما بينهم (ان تدينوا به) اى اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الاحصان) حتى ان وطئ فى ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ زنى فيحد قاذفه (ويجب النفقة) بذلك النكاح ايضا لصحته بذلك المعنى (ولا يفسخ) ذلك النكاح مادام الزوجان كافرين الا بمرافعتهما الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام لا بمرافعة احدهما فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذى يعتمد على شرع فى الجملة قال شيخ الاسلام فى المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم فى شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للارث فى دينه فلا يثبت سببا له فى اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمى فى حكم اذا لم يعتمد على شرع (واما الربوا فقد نهوا عنه) جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة فى ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم فى باب الربوا ايضا (فاجاب بوجهين الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق فى ديانتهم ايضا قال الله تعالى * واخذهم الربوا وقد نهوا عنه * واستحلالهم الربوا كاستحلالهم الزنا مع كونه محظورا فى الاديان كلها واشار الى الثانى بقوله (او استثنى

من العهد يعني ان الى بوا مستثنى من عهودهم قال عليه الصلاة والسلام الامن اربى فليس بيننا و بينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه و بين الثاني بقوله (واما جهل كذلك) اي لا يصلح عذرا (لكنه) اي هذا الجهل (دونه) اي ادنى من الاول وله امثلة الاول (كجهل ذي الهوى) كالفلاسفة والمعتزلة (بصفات الله تعالى) اي بصحة اطلاقها عليه تعالى و بزيادتها على الذات والخلاف في زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذي يقال له بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل في الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركية المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدر الذي يقال له بالفارسية دانستن فثبوته متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) اي كجهل ذي الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ماهو المشهور عنهم لكن الزاهدي صرح بالاتفاق فيه و بالرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو مادون الفكر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل للادلة كان دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمنا المناظرة معه والالزام فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع (و) المثال الثاني (كجهل الباغي) وهو الخارج عن اطاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية (فيضمن) الباغي (باتلاف نفس العادل اوماله) لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه (الاان يكون له) اي للباغي (منعة) اي شوكة وتظاهر (فيسقط الالزام) لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤاخذ بضمان ما اتلف منهما لكن يسترد ماكان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد منه انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه (ويجب) علينا (محاربتهم) لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو عن الاشارة اليه وتأمل (و) يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اي من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من

وكذا حال قوله (وجر بحهم) وانما وجب هذا دفعا لشرهم (بلا سقوط الارث من الطرفين) اى العادل اذا قتل الباغى المورث له لايحرم العادل من ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن (لو ادعى الباغى الحقية) بان قال كنت على الحق وانا الآن على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو فى زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لايرثه بحال لان اعتقاده وتأويله ليس حجة على العادل (ولا ضمان لماله المتلف) عطف على لا سقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لاحكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل ثبتت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال بالمتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة فى ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة (و) المثال الثالث (كجهل المخالف فى اجتهاده الكتاب) الغير القطعى الدلالة والا فيكفر كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ (او السنة المشهورة) كالتحليل بدون الوطئ على قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة المشهور (او الاجماع) كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضى فى امثال هذه المسائل لاينفذ وبين الثالث بقوله (واما جهل يصلح شبهة) دارئة للحدود والكفارات (كالجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح) اى غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع (او فى) موضع (الشبهة) الاول (كجهل من اقتص بعد عفو شريكه) اى اذا عفا احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلا قصاص عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لايسقط القصاص فصار شبهة فى درء القصاص على قاتل القاتل (و) الثانى (كجهل من زنى بجارية امرأته اووالده بظن الحل فلا حد عليه) فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة فى درء الحد حتى يندرئ بها ولا يثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة فى الفعل وهو توهم ماليس دليل الحل دليله ولابد فيها من الظن

لتحقق اشتباه والثانى يسمى شبهة الدليل وشبهة فى المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لمانع اتصل به كوطى جارية ابنه ومعتدة الكنايات فانه لايجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة فيه نشأت من الدليل وهذا النوع لايتوقف تحققه على ظن الجانى لان المؤثر فى الاسقاط وهو الدليل لايتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم تتعرض لههنا وبين الرابع بقوله (واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم) فى دار الحرب (لم يهاجر الينا) فان جهله بالشرايع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمه مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لايجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفى فى حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل فى نفسه (و) مسلم فى دارنا لكن (لم يبلغه الخطاب) لعدم اشتهاره فى دارنا كما فى قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا فى الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسنه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى ❊ وما كان الله ليضيع ايمانكم ❊ اى صلوتكم الى بيت المقدس (وكالجهل) من الوكيل (بانه وكيل او) الجهل من العبد انه (مأذون) فانه لاتصير وكيلا ولامأذونا بدون العلم (حتى لاينفذ تصرفهما) قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولى لان فى الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلايثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الاترى ان احكام الشرع لايلزم فى حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا لزم حكم العقد على غيره (وكجهلهما) اى الوكيل والعبد المأذون (بالعزل) من الموكل (والحجر) من المولى (حتى ينفذ) اى تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بسبب العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته (وكجهل المولى بجناية العبد) فانه اذا جنى خطأ يخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف فى العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم بها وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله

بها عذر الخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية (و) كجهل (الشفيع بالبيع)
اى بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل
العلم خفى لان صاحب الدار يتفرد ببيعها (ومنها السكر) وهو غفلة
سرور وسببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله
ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذى هو سببه
اختياريا (وهو) حرام بالاجماع لكنه (اما بطريق مباح) كالسكر بالدواء ٩
او بما يتخذ من الحبوب والعسل و بشرب الخمر مضطرا او مجبرا (فيمنع
كالاغماء) اى كما يمنع الاغماء (صحة التصرفات) من الطلاق والعتاق والبيع
والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من
اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلى به مخاطبا (او) بطريق محظور)
وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف (فلا ينافى) هذا
النوع من السكر (الخطاب) بالاجماع لقوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون * وهذا الخطاب حال السكر لانه
ممنوع عن القرب من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به
فى تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر
وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير فى التقدير كانه قال للصاحى اذا
سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز
ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافى الخطاب
(فلا يبطل الاهلية) لان خطاب الشارع بناء عليها (فيلزمه الاحكام) كلها
من الصوم والصلوة ونحوهما (وتصح تصرفاته) كلها قولا وفعلا
عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير
والصغيرة ونحوها (و) تصح (اسلامه كالمكره) لوجود احد الركنين ترجيحا
لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى (لا ردته) فلا تبين امرأته استحسانا لعدم
ركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربى وانا عبدك
فجرى على لسانه عكسه لا يرتد (وحد ان اقر بما لا يحتمل الرجوع) كالقود
والقذف (او باشر سبب الحد) مطلقا بان زنى او قذف حال السكر اما الاول
فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر واما الثانى
فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن
اقامة الحد تؤخر الى الصحو ليحصل الانزجار (لا) ان اقر بما يحتمله
اى الرجوع كاقراره بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا

وذكر قاضيخان
فى شرح الجامع ناقلا
عن ابى حنيفة رحمه الله
ان الرجل اذا كان عالما
بتأثير البنج فى العقل
فاكل فسكر قال يصح
طلاقه وعتاقه وهذا
يدل على انه حرام وفى
المبسوط لا بأس بان
يتداوى الانسان بالبنج
فاذا اراد ان يذهب
عقله منه به فلا ينبغى له
ان يفعل لان الشرب
على نية السكر حرام
منه

فلا يصح لانه علق
الخطاب بحالة منافية
فيتعلق الخطاب
بالسكر كابتداء الخطاب
فى حالة السكر لا يقال
جاز حمل السكر على
مبادى النشاط لان
سياق الآية وهو قوله
تعالى حتى تعلموا ما تقولون
يأباه لانه يدل على ان
الخطاب متوجه حال
زوال العقل وقيل لا يأباه
لان الغرض ليس نفى العلم
عنه بالكلية بل حتى يعلم

وشرب الخمر والسرقة فانه اذا اقر بشيء منها لم يحد لان السكران لا يكاد
يثبت على شيء فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقارير (وحده)
اى حد السكر يعني الحالة المميزة بين السكر والصحو (اختلاط الكلام)
هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر
ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص (وزاد الامام) ابو حنيفة
(لايجاب الحد عدم الفرق بين الارض والسماء) يعني اعتبر في حق وجوب الحد
السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يفرق الارض من السماء
اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ بها الحد
(ومنها الهزل) فسره الشيخ ابو منصور بما لا يراد به معنى لا حقيقي ولا مجازي
بل يراد به ما سواه عن افادة الغرض وفخر الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له
يريد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق
تحقيقه في اوائل الكتاب (وهو ضد الجد) وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي
او المجازي و يرادفه التلجئة وقيل هو اعم منها والاول اصح (وشرطه
التصريح به) اى شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد
انهما هازلان في العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لا ذكره في العقد) لانه لو ذكر
فيه لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقده الناس
بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه
(وهو لا ينافي الاهليتين) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختيار
المباشرة والرضاء بها بل اختيار الحكم والرضاء به) يعني ان الهازل يتكلم بصيغة
العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار
هو القصد الى الشيء وارادته والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء
مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله
تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب
النظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى (فالتصرفات
اما اعتقادات) او اخبارات او انشاآت لان التصرفات ان كانت احداث حكم
شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا
فاعتقادات فالانشاء اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان
على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلثة اما ان يتفقا
على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليهما او على

(او لم)

او اتلافه موجب
للضمان والدية من ماله
على وليه قلت هذا
ليس من باب التكليف
بل من قبيل ربط الا
حكام باسبابها كربط
وجوب الصوم بشهود
الشهر فظهر ان
الخطاب يتوجه على
عديم العقل كالسكران
ولا يتوجه على عديم
العلم كالنائم والمغمى عليه
بعدم الفهم وهذا
خلاف المعقول لان
عديم العلم اولى بالخطاب
من عديم العقل والحق
ان السكران غير مخاطب
حقيقة بل لما قامت قدرته
بسبب هو موجبه من
جهة العبد عدت قائمة
زجرا عليه في حق الاثم
ووجوب القضاء
باعتبار الخطاب فلا
اشكال سعد

يعني يحتمل ان يتبدل
اعتقاده وان لا يتبدل
فرجحنا الثاني وفيه
يلزم ان يثبت الاسلام
بمجرد التصديق
بلا اقرار سعد

ان لم يحضرهما شيء واما ان لايتفقا على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعى احدهما الاعراض والآخر البناء اوعدم حضور شيء او يدعى احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء فشرع في بيان الاقسام الثلاثة ومايتعلق بهافقال (فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لابماهزل به) لمافيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار ❁ انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قدكفرتم بعد ايمانكم ❁ فلايرد ان الارتداد انمايكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضى بالحكم (والاسلام هزلا صحيح) يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لايحتمل حكمه الرد ترجيحا لجانب الايمان للرضاء باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى كمافي الاكراه لا لان الاصل في الانسان هوالتصديق والاعتقاد (واما اخبارات فالهزل يبطلها مطلقا) اي سواء كان اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح اولا كالطلاق والعتاق اواخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقراله بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعافي هذا الشيء بكذا اولغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لواجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انماتلحق شيئامنعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لايصير الكذب صدقا (واما انشاآت فان احتمل) العقد (الفسخ) كالبيع والاجارة ونحوهما (فاما ان يتواضعا) اي المتعاقدان (في اصل العقد) بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عندالناس ولانريد البيع فان اتفقا (على الاعراض) بان قالابعد البيع اناقداعرضناوقت البيع عن الهزل وبعنابطريق الجد (صح) البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض (و) ان اتفقا (على بناء العقدعليه) اي على الهزل والمواضعة (صار كخيار الشرط لهما) اي للعاقدين (مؤبدا) لوجود الرضى بالمباشرة لابالحكم وهو الملك كما في الخيار (فيفسد) العقد كما في الخيار المؤبد (لكن لايملك بالقبض) كما يملك في سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم (فان نقضه) اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة (احدهما) اي احد المتعاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لايبطل خيار الآخر وقدر الامام مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا

وهذا الاقرار لم ينعقد موجبا بشيء اصلا لكونه كذبا سعد

التواضع عبارة عن وضع كل واحد من العاقدين رأيهما على شيء سعد

بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار
مالم يتحقق النقض ولذا قال (وان اجازا في ثلثة جاز لان اجاز) اي احدهما
(وان اتفقا على ان لم يحضر هما شيء) اي ان لم يقع في خاطر يهما وقت العقد
انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء (صح)
العقد (عنده) اي عند الامام عملا بالعقد الشرعي الذي الاصل فيه الصحة
واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه
فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التي لم تتصل بالعقد (لا عندهما)
لان العادة جارية بان بنيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا
فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن المتغلب ولان الاصل في العقد
وان كانت الصحة واللزوم لكن لمواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح
(واجيب عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا
لم يعارضه مايغيره كما اذا اتفقا على البناء ولامغير ههنا لان احدهما يدعى
عدم المغير فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم بلامعارض يكون ناسخا
للمواضعة السابقة (واما) ان يتواضعا (في قدر البدل) بان يتواضعا مثلا
على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة (او) يتواضعا
(في جنسه) بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة
درهم (فالعبرة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين) الوجه (الاول
الهزل في القدر والثاني) الهزل (في الجنس) وصورهما مااذا اتفقا على
البناء على الهزل او الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا
في الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء
ههنا ولم يعتبر فيماسبق بل حكم بفساد العقد ثمه لان العمل بالمواضعة ههنا
يجعل قبول احد الالفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضي ان يفسد العقد
وقد وجد في اصله وهو يقتضي ان لايفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح
بالوصف (وعندهما) العبرة بظاهر العقد في صور الوجه الثاني و (بالمواضعة
في صور) الوجه (الاول الا عند اعراضهما) اي ينعقد البيع في الوجه الثاني
بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالف درهم الا ان يتفقا على الاعراض
وذلك لان اعتبار الهزل في الاول لايوجب بطلان العقد لامكان العمل
بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحيح العقد بما بقي من المسمى ثمنا وهو

(الالف)

الا الف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط
مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد
لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل فى الجنس حيث لا يمكن
العمل بهما الان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم
لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا (وان لم يحتمل) العقد (الفسخ)
عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقض والاقالة
و هو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط و ذكر
او لا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فبين الاقسام بقوله (فمنه
ما لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر) صورة
الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة و بين المولى والعبد
بان يطلقها او يعتقه علانية و لا يكون وقوع الطلاق و العتاق
مرادهما وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته
او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار و يكون ذلك هازلا وهكذا
فى النذر فكله صحيح و الهزل باطل * لقوله عليه الصلوة والسلام ثلث جدهن
جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين * وفى بعض الروايات العتاق مكان
اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه الصلوة و السلام النذر يمين وكفارته كفارة
اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط بنى
على السراية واللزوم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهازل راض به
وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخي والردفى حكمها
حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع و نحوه واعترض بالطلاق المضاف
مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس
بعلة بل سبب محض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار (ومنه)
اى مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما فى الاصل)
بان يتواضعا على ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح (فالعقد لازم) و يجب
مهر المثل للحديث السابق (او فى قدر البدل) بان يتواضعا على ان
يذكر فى العقد الفين و يكون المهر الفا (فان اتفقا على الاعراض)
عن الهزل و البناء على الظاهر (فالمهر الفان و) ان اتفقا (على البناء)
على الهزل (فالف) اما عندهما فظاهر كما فى البيع و اما عند ابى حنيفة

فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنيته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل فى النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لامقصودا وانما المقصود ثبوت الحل فى الجانبين للتوالد والتناسل (و) ان اتفقا (على ان لم يحضر هما شيء) من الاعراض والبناء (او اختلفا) في الاعراض والبناء (فقيل) المهر (الف) وهو رواية محمد عن ابي حنيفة بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن (وقيل) المهر (الفان) وهو رواية ابي يوسف عنه قياسا على البيع (او جنسه) عطف على قوله او في قدر البدل اى الهزل اما ان يكون في جنس البدل (ففي الاعراض) اي صورة الاتفاق على الاعراض عن الهزل (يجب المسمى و) في صورة الاتفاق (على البناء) يجب (مهر المثل اجماعا) لانه بمنزلة التزوج بلامهر اذلاسبيل الى ثبوت المسمى لان المال لايثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لايصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر (و) في صورة الاتفاق (على عدم الحضور و) في صورة (الاختلاف) في الاعراض والبناء (روى محمد) عن ابي حنيفة (مهر المثل) لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه (المسمى قياسا على البيع وعندهما) اللازم (مهر المثل) بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (ومنه) اي مما لايحتمل الفسخ (مايكون المال فيه مقصودا) حتى لايثبت بدون الذكر (كالخلع ونحوه) يعني الطلاق على مال والعتاق عليه والصلح عن دم العمد (سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس) كما اذا خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن بيننا خلع او خالع على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا في الطلاق على مال والعتق عليه ونحوها (ففي) صورة الاتفاق على (الاعراض و) الاتفاق على (عدم الحضور و)

صورة (الاختلاف) في الاعراض والبناء (يلزم الطلاق والمال) اجماعا اما عنده فلترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت اولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم (وكذا في) صورة الاتفاق على (البناء عندهما) يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قيل الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا للعاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قيل المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر (ويتوقف) وقوع الطلاق (على مشيئتها) اى ارادة المرأة الطلاق (عنده) لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع (وهو) اى الهزل (يبطل الابراء) اى ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (و) يبطل ايضا (الشفعة) اى تسليمها بطريق الهزل بطلبها (قبل طلب المواثبة) بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة (و) يبطل ايضا تسليمها بالهزل (بعده) اى بعد طلب المواثبة (التسليم) اى تسليم الشفعة وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم (ومنها) اى من العوارض المكتسبة (السفه) فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا لمعنيين احدهما اعم وهو خفة تعتري فرحا اوغضبا فتحمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العته فيتناول

ارتكاب كل محظور والآخر اخص وهو المصطلح ههنا وهو بتخصيص العمل بما يخالف الفهما من وجه لو خامة عاقبته وان كان مثمر وعا ومحمودا باصله فانه البر والاحسان وان آل الى السرف والطغيان (وهو لاينافى الاهليتين) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه يكابر عقله فى عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء فى الدنيا ابتلاء ويجازى عليه فى الاخرة (و) لاينافى السفه ايضا (التصرفات) لانه اذا بقى اهلا لتحمل امانة لله تعالى ووجوب حقوقه تعالى بقى اهلا لحقوق العباد وهى التصرفات بطريق الاولى (واتفق على منع مال من بلغ سفيها) لقوله تعالى ولاتؤتوا السفهاء اموالهم الآية (الى الرشد عندهما) لانه تعالى علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم حيث قال تعالى فان آنستم منهم رشدا اى ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا فى العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم (و) الى (سنه) اى سن الرشد (عنده) اى عند الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية (وهو خمس وعشرون سنة) فان اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصير المرء فيه جدا ذلك وهو لاينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف فى الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد اولم يونس (ثم اختلف) اى بعد الاتفاق على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا (فى حجر من سفه بعد البلوغ) وهو منع نفاذ التصرف القولى (فمنعه مطلقا) اى لم يجوز الامام الحجر على السفيه سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ اولا لانه حر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلايمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهى بالتمييز والسفه لايوجب نقصانا مافيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس فى ديون العباد وتصح عباراته فى الطلاق والعتق والنذر واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التى تندرأ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال (وجوزاه) اى الحجر (فيما يقبل الفسخ) ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة حقا له لديه وللمسلمين اما الاول فلان غايته ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعفوها عن المؤمن فى الاخرة من الله تعالى وفى الدنيا من المؤمن حسن وان اصر

عليها واما الثاني فلئلا يضيع اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة من بيت المال للافلاس فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا والجواب ان النظر له لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن ضرارا فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون بابطال عبارته اذ بالبيان بان فضل الانسان على سائر الحيوان (ومنها السفر) وهو لغة قطع المسافة وشرعا خروج من عمرانات الوطن بقصد سير ثلثة ايام ولياليها فما فوقها سيرا وسطا (وهو لا ينافي الاهليتين والاحكام) وهو ظاهر (لكنه سبب التخفيف) اقامة له مقام المشقة اذ جنسه لا يخلو عن مشقة ما اقلها التحرك وامتداده (مطلقا) اي سواء حصل المشقة اولا (بخلاف المرض) فان منه ماينفعه الصوم كالتخمة ومنه مالا يضره اي لا يوجب ازدياده كالبرص الابيض فلم تتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث بل بالمرض الذي يوجب المشقة (فيؤثر في قصر اداء ذوات الاربع) اي يسقط السفر اداء شطر لذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع كما في الافطار فاذا فاتت لزمه الاربع وقد مر بيان تمامه في مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز عن القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما فات في السفر لا يقضي في الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر لا يغير ان الفائتة لان ما ثبت في الذمة لا يتغير بحال (و) يؤثر السفر ايضا (في تأخير) وجوب اداء (الصوم) اي ادراك عدة من ايام اخر لا في اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا (لكنه) اي السفر لكونه (اختياريا) مكسوبا للعبد غير موجب ضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من غير ان تلحقه آفة (لم يحل الفطر لمسافر صام) اي اصبح صائما وهو مسافر (و) لم يحل ايضا الفطر (لمقيم صائم سافر في رمضان) قيد للمسئلتين وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه (وان سقط الكفارة) لتمكن الشبهة

لقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا نص على اثبات الولاية وذلك بالحجر عليه نظرا له كالصبي والجواب ان المراد بالسفيه الصبي الذي عقل بالفعل عن ائمة التفسير منه

في وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر في الذمة وهو السفر فانه مبيح في الجملة (بخلاف المريض) اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بداله ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الافطار (ولا تسقط) الكفارة (اذا افطر المقيم) العازم على الصوم في رمضان (ثم سافر) لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة (بخلاف ما اذا مرض) المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث لا تجب الكفارة لان المرض سماوي تبين به ان الصوم لا يجب عليه (واحكامه) اي السفر (تثبت بالخروج استحسانا بالاثر) وهو ما روى بطريق الشهرة عن رسول الله صلى تعالى عليه وسلم وعن اصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافر لمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت احكامه الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنه ترك بما رو يناه (وفي الاقامة قبل الثلثة) اي قبل ثلثة ايام ولياليها (لا يشترط موضعها) اي موضع الاقامة يعني اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلثة دفع للسفر وبعدها رفع له والدفع اسهل من الرفع (ومنها الخطاء) يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ما ليس بعمد نحو ومن قتل مؤمنا خطأ او رفع عن امتي الخطاء والنسيان وهو المراد ههنا وفسروه بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وجاز ان يؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا لوجود قصد ما فله ترك التثبت والتاعد في المكتسبة (وهو لا ينافيهما) اي الاهليتين لانه لا يخل بشئ من العقل وقوى البدن (لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا صدر) الخطاء (عن اجتهاد) فلا يأثم المخطئ بعد بذل الوسع كما في القبلة والفتوى (و) يصلح ايضا (شبهة في) باب (العقوبة) من حدود قود (حتى) لو زفت غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته (لا يأثم) اثم الزنا (ولا يحد ولو رمى الى انسان طنه صيدا) فقتله (لا يقتص) لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولا يأثم اثم قتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت (وان لم ينفك) الخطاء (عن) نوع (تقصير) وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح

سببا (يوجب) الجزاء القاصر اعني (الكفارة) فهو باصل الفعل مباح و بترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر (ولا) يصلح عذرا في سقوط (حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان) فانه لو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة ظانا انه صيد او اكل مال انسان ظانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لاجزاء فعل فانه مرفوع بالحديث فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذور الاينافي عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لاجزاء افعال كما ان جزاء صيد الحرم بدل المحل (ووجبت الدية) من حيث انها بدل المحل ولهذا يتعدد بتعدده لا بتعدد الفاعل لكن (على وجه التخفيف) حيث وجبت على العاقلة في ثلث سنين من حيث ان الخطأ عذر فيما هو صلة لم يقابل مالا ومبنى الصلة على التخفيف (و) وجبت (الكفارة) من حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك التثبت فصلح سببا للجزاء القاصر الدائر بين العبادة والعقوبة (و يصح طلاقه) اي طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق لا عند الشافعي لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ عن عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج ولم يقم مقام القصد في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما بني عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقام مقام الشئ عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من البشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضى في المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شئ مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما (و ينبغي ان ينعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه) يعني اذا جرى البيع على لسانه خطأ بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذا العين منك بكذا وقال الآخر قبلت مصدقا اياه في خطائه ينبغي ان ينعقد البيع يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد فاسدا (كبيع المكره لوجود اصل الاختيار) نظرا الى ان الكلام اختياري و يفسد لفوات الرضاء (ومنها الاكراه) وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد (وهو نوعان) الاول (ما يعدم الرضاء) وهو نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر

كأمر وظاهر ان الاكراه بعدمه (و يفسد الاختيار) وهو القصد الى احد طرفى الممكن بترجيحه على الآخر والاكراه لايعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سيأتى لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر (بان يكون) الاكراه (باتلاف النفس او) اتلاف (العضو) فان حرمته كحرمة النفس (و) هذا النوع من الاكراه (هو الملجئ) اى الموجب لالجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو (و) الثانى (ما يعدم الرضاء ولايفسد الاختيار) بان يبقى الفاعل مستقلا فى قصده (بان يكون) الاكراه (بحبسه اوقيده او ضرب به او نحوها) مما يوجب غما يعدم الرضاء وهذا يختلف باختلاف الناس فان الارذل ربما لايغتمون بالضرب او الحبس فالضرب اللين لايكون اكراها فى حقهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديدا ايتضجر منه والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة فمثل هذا يكون اكراها لهم قال فى المنار اولا يعدم الرضاء وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه اقول عده قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضاء فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضاء ثمه (وهو) الاكراه (مطلقا) اى سواء اعدم الرضاء وافسد الاختيار اولا (لا ينافيهما) اى اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ (و) الاكراه (لا) ينافى (الخطاب) ايضا اى لايوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى فى حالة الاكراه كما فى حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى يوجر على المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يؤجر على الترك فى الحرام والرخصة ويأثم فى الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب (و) الاكراه (لا) ينافى (الاختيار) ايضا لما سبق من الوجهين ولانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل واوفق له او ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به (وان افسده) اى الاكراه الاختيار فى بعض صور الاكراه وهو ورد على صاحب المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف (فاذا عارضه) اى الاختيار الفاسد اختيار (صحيح) وهو اختيار الحامل (يرجح) اى الصحيح (على الفاسد) لان الفاسد معدوم

في مقابلة الصحيح (ان امكن) توجيهه بان تصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير كما سيأتي (والا) اى وان لم يمكن بان لا تصح تلك النسبة كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال كما سيأتي ايضا (بقي الحكم منسوبا الى) الاختيار (الفاسد) فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فنشرع في بيان التصرفات بحسب هذين القسمين فقال (ففي الاقوال لا يصلح المتكلم) ان يكون (آلة لغيره) المراد بقولنا يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقى مقصورا عليه ففي الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لا يصح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار اصلا (فاقتصرت) الاقوال باحكامها بالضرورة (عليه) اى على المتكلم فان كان) القول مما (لا ينفسخ) اى لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف (على الرضاء لم يبطل) ذلك القول والمراد حكمه (به) اى بالاكراه (كالطلاق ونحوه) من الامور العشرة التي يجمعها قول القائل * طلاق عتاق والنكاح ورجعة * وعفو قصاص واليمين كذا النذر * ظهار وايلاء وفيء فهذه * تصح مع الاكراه عدتها عشر * فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على الاختيار دون الرضاء حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه صح لانها لا تبطل بالهزل وخيار الشرط مع انهما يعدمان الاختيار بالحكم فلان لا يبطل بما لا يعدم الاختيار وهو الاكراه اولى (فاذا اكرهت) امرأة بوعيد تلف او حبس (على قبول مال الطلاق) اى على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف درهم مثلا فقبلت ذلك منه وهي مدخولة (تطلق) لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) اى بدون لزوم المال عليها لانه موقوف على الرضاء ولم يوجد كما في خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال (واذا اكره) الرجل على تطليق امرأته على مال (يلزمان) اى الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه لا يمنعه واما الثاني فلانها التزمته طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة (والا) اى وان لم يكن مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء بل يكون مما ينفسخ ويتوقف عليه (فسد) اى ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهله في محله واما الفساد فلعدم الرضاء (كالبيع ونحوه)

اى الاجارة وامثالها (ولا يصح بالاكراه) الملجئ اوغيره (الاقارير كلها) اى من الماليات وغيرها لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو الوعيد (والافعال) بحسب الاكراه عليها قسمان (بعضها كالاقوال) فى عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل (فيقتصر) على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل (كالاكل) فان الاكل بفم الغير لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل شئ من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان على ايهما (و) كذا (الزنا) فان الوطئ بآلة الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان العقر على الزانى لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور (وبعضها لا) اى ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة للحامل وهو قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة له تبديل محل الجناية اولا (فان لزم من آليته تبديل محل الجناية اقتصر) الحكم (على الفاعل ايضا) اى كما فى الاقوال ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل و يرضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها وله مثالان لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول (كاكراه محرم محرما على قتل صيد) فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه (و) الثانى وهو ان يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو (الاكراه على البيع والتسليم) اى تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة له لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشترى يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك (والا) اى وان لم يلزم من آليته تبدل محل الجناية (نسب)

(الحكم)

الحكم (الى الحامل ابتداء) لانقلا من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ (كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل و يضرب به نفسا او ما لا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل ابتداء (فوجب الجناية) من ضمان المال و القصاص و الدية و الكفارة (عليه) اي على الحامل (فقط) اي بلا مشاركة الفاعل للحامل في ذلك الموجب فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل و الكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل (الا الاثم) فانه وان كان موجب الجناية الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل في حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره و يكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة لزم تبديل محل الجناية لانها حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل به فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلا طاعته المخلوق مع معصية الخالق و ايثاره نفسه على من هو مثله

❊ والحرمات انواع ❊ لما فرغ من بيان حكم الافعال المكره عليها في انها عن تتعلق والى من تنسب شرع في بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انها تكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان تحتمل السقوط اولا والثاني اما ان تحتمل الرخصة اولا فهي بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث ان في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط اولا فشرع في بيان هذه الاقسام فقال والحرمات انواع ثلثة الاول (حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة كالقتل) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول في ذلك سواء فاذا استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه (والجرح) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير اثم ان فعل لان لطرف

المؤمن من الحرمة ما لنفسه (والزنا) فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما في المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذى هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لاينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها (و) الثاني (حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالملجئ) من الاكراه بان كان بالقتل او القطع (يبيحها) لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لايثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو (فلو امتنع) المكره من اكل الميتة ونحوها حتى قتل (اثم ان علم) اى ان كان عالما بسقوط الحرمة (والا) اى وان لم يعلم سقوطها (فيرجى ان لايكون آثما) صرح به في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لايحد (و) الثالث (حرمة لاتسقط لكنها تحتمل الرخصة) اى لايحل متعلقها لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة (وهي) اى الحرمة (اما في حقوق الله تعالى) اى متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما (التي لاتحتمله) اى السقوط (كالتكلم بالكفر) اى بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكراه على حرام لايسقط حرمته وهو ترك الايمان الذى هو حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى ※ الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان (او) في حقوقه (التي تحتمله) في الجملة كالعبادات فان الاكراه على ترك الصلوة مثلا اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب موءبدة لاتسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات (فترخص) في جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث بالملجئ من الاكراه وذلك لان في اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لامعنى لانه

يعتقد الوحدانية والنبوة وما يتبعهما بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع بفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنى الله تعالى عنه وكيف اذا ترجح حق العبد ههنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما (و) اما (اذا صبر) حتى قتل فقد (صار شهيدا) لاعزازه دين الله تعالى واذا تكلم فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى كافساد الصوم والصلوة وقتل صيد الحرم او في الاحرام (واما في حقوق العباد) عطف على اما في حقوق الله تعالى (كاتلاف مال المسلم) فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة لاتسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنهما تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا وبالاكراه لا تزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله نفسه لدفع الظلم لكنه لما لم يكن في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيهما من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى (وحكمه) اى حكم هذا القسم من الحرمة وهو الحرمة المتعلقة بحقوق العباد (حكم ما في حقوقه تعالى) اى حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعيها في انهما لاتسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالملجئ كما سبق آنفا

الخاتمة في الاجتهاد

لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد (وهو) في اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفي الاصطلاح (استفراغ المجهود) اى بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه (في استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن دليله) اللام في الحكم للاستغراق اى كل حكم حكم عن دليل دليل فيخرج بذل المقلد وسعه في معرفة حكم شرعي لانه ليس بذل تمام الطاقة بتلك الحيثية وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم غير شرعي او شرعي غير فرعي وهذا التعريف على قول من لا يرى

تجزي الاجتهاد كما هو الصواب على ماسيأتي ان شاء الله تعالى وانما لم اقل استفراغ الفقية المجهود كما قال القوم لان فيه دورا لان الفقه مرادف للاجتهاد فاخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد كاخذ المجتهد في تعريف الاجتهاد او اخذ الفقيه في تعريف الفقه (وشرط مطلقه) وهو المستقل بالمذهب كابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد رحمهم الله تعالى وانما قيد بالمطلق لان في المقيد يكفي الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها (ان يحوي علم الكتاب) اي القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام لامطلقا (بمعانيه لغة) اي افرادا وتركيبا فيفتقر الى مايعلم في اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان سليقة وتعلما (و) بمعانيه (شرعا) سواء كانت مفهومات الالفاظ او منوطات الاحكام (واقسامه) من ان هذا خاص او عام او مجمل او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع (و) ان يحوي (علم السنة) المتعلقة بمعرفة الاحكام لامطلقا (بمتنها) اي لفظها الدال على المعنى لغة وشريعة واقسامها من الخاص والعام وغير ذلك كما ذكرنا (وسندها) اي طريق وصولها الينا من تواتر او غيره وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم (و) ان يحوي علم (موارد الاجماع) لئلا يخالفه في الاجتهاد ولايشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولاعلم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلايتقدمه الان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريقه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك وامكن الآن سلوك طريقهم (و) ان يحوي علم (وجوه القياس) بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول والمردود منها (وحكمه) اي اثر الاجتهاد الثابت به (غلبة الظن) بالحكم (على احتمال الخطاء) في ذلك الحكم فلا يجري في القطعيات اصولا وفروعا فاذا كان فيه احتمال الخطاء (فالمجتهد يخطئ) تارة (ويصيب) اخرى (خلافا للمعتزلة) فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب (بناء) متعلق بقوله خلافا (على ان الحكم عند الله تعالى واحد عندنا ومتعدد عندهم) فان المجتهدين اذا اجتهدوا في حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأينا واحد منها وعلى رأيهم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد (لهم) اولا (انه لو لم يتعدد لكلف بغير

المقدور)

المقدور) يعني ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لاتعدده لزم التكليف بما ليس في وسعهم (ولهم) ثانيا (ان الاجتهاد) في الحكم (نحوه) اي مثل الاجتهاد (في) امر (القبلة) يعني ان اجتهاد المجهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة عند التباسها (والحق فيه) اي في امر القبلة (متعدد اتفاقا) فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلي الى جهات مختلفة قبلة لما تؤدي فرض من اخطاء واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة (فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال (واجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولايجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه (قلنا) في الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد لااصابة الحق) يعني لانسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لايجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث (فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق (واجيب بانه يكفي في المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل و بحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا و بالصواب حراما وهو ممتنع والجواب عن الثاني انا لانسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف (ولو تعدد لما فسد صلوة مخالف الامام عالما حاله) اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة مخالف الامام لاصابتهما جميعا في جهة القبله نظرا الى الواقع وفساد

صلوته يدل على حقية مذهبنا (و) اما (عدم اعادة المخطئ للكعبة) صلوته فليس لاصابته الحق عند الله تعالى بل (لكونها) اي الكعبة (غير مقصودة) بالذات حتى لو سجد لها يكفر والذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها الى جهة التحري والى اي جهة كانت للراكب في النوافل وانما المقصود الجهة التي رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس بانتفاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لو تعدد لزم الفساد اذا تغير الاجتهاد) لان الاجتهاد الاول ان بقي حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد (او صار المقلد مجتهدا) وخالف الحكم الذي اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقي حقا لزم اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد (وهو) اي الخلاف بيننا وبينهم انما هو (في الشرعيات لا العقليات) كمباحث تتعلق بالذات والصفات والافعال من الالهيات والنبوات فان المليين اجمعوا على وحدة المصيب في العقليات (الا عند بعضهم) اي بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبري والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام وهو باطل لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك (ثم) المجتهد (المخطئ) في اجتهاده (مصيب ابتداء) اي بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه (وان كان مخطئا انتهاء) اي بالنظر الى الحكم (لترتب الحسنة) على الاجتهاد الخطاء حيث قال عليه الصلوة والسلام لعمرو بن العاص ❊ احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة ❊ والحسنة لا تترتب على الخطاء من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمشقة الاجتهادية لا للاصابة في الدليل لانا نقول لدليل اذا لم يكن شرعيا فلا خذه ان لم يؤد الى العقاب كما قيل ودل عليه آية بدر فلا اقل من ان لا يؤدي الى الثواب (وقيل لا) اي ليس بمصيب ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ ابي منصور لاطلاق الخطاء في الحديث يعني ان الخطاء المذكور في الحديث السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكمال والخطاء الكامل هو الخطاء ابتداء وانتهاء (قلنا والوسلم لا اعتداد به في الاصول) يعني لا نسلم اولا ان اقتضاء المطلق الكمال يعتد به في مسائل الاصول فانه امر خطابي لا عبرة به

(في مقام)

في مقام الاستدلال ولو سلم ذلك (فقد تخلف ههنا مقتضاه) اى الذى هو الكمال (المانع ترتب الحسنة) فان الحديث لما دل على ترتب الحسنة على الاجتهاد ولو خطأ امتنع حمل الخطاء على الكمال اذلا ثواب على الخطاء من كل وجه (ولا يعاقب) المجتهد (عليه) اى على الخطاء ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذليس عليه الابذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله (الاان يكون طريق الصواب) والدليل الموصل اليه (بينا) فاخطاء المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة فى الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض فى مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين فى زعم الطاعن (وهو) اى الاجتهاد (لايتجزأ) اعلم انهم اختلفوا فى ان الاجتهاد لمن حصل له مناط فى مسئلة فقط هل يجوز ام لافقيل يجوز وقيل لاللمجوز اولا لولزم العلم بجميع المأخذ لزم العلم بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كما قال رحمه الله تعالى فى بعض الاحكام لاادرى وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم فى حقها والجواب عن الاول انا لانسلم انه لازمه لجواز ان يعترض مايمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب من الفكر لتشوشه اواستدعائه زمانا وعن الثانى انا لانسلم ذلك لجواز تعلقها بما لا يعلمه تعلقا لايظن بالحكم الابعلمه فى المحيط بالبعض يقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفى المحيط بالكل يضعف او ينعدم فيحصل وللنافى ان كلا مما لايعلمه يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع مايتعلق به فى ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن المجتهد اوجمع امارا تها التى قررها الائمة وضموا كلا الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع والتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجزئ (هو الصواب) المروى عن الامام لما مر فى حد الفقه ان الفقيه هو الذى له ملكة الاستنباط فى الكل وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل (واقول التحقيق ان الاجتهاد الذى هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التى هى عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذاقدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من شكر اوشكاية اومدح اوذم على مقتضى الحال لايكون

بليغا و يجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعى فرعى عن دليله فلا ينافى ذلك صدور لاادرى من المجتهد لماسبق * قد رفع خيام الاختتام بعون الله الملك العلام * عن نفايس عرايس الكلام * التى رصعتها ماشطة العقل ببنان الافهام * وكستها حلل البيان والاعلام * ايدى العبارات والسن الاقلام * ليلة الجمعة السابعة والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة خمسين وثمان ومائة *
والحمد لله على الاتمام * والسلام على سيدنا
ونبينا محمد عليه الصلوة والسلام

الحمد لله الذى منحنا باكمال طبع هذه المجلة الفخيمة الموسومة مرآة الاصول فى شرح مرقاة الوصول * التى لم يسمح بمثلها الزمان وافكار الفحول * الاواحدا بعد واحد وفاقت عند النقاد بالفهم الوقاد على نظائرها بالحسن والبهاء * وفاضت جداول انهارها فى فيفاء القلوب بالتروى والهناء ورصفتها فى صفوف السطور بنان الفاضل الفقيه الالمعى * ورصعتها على صفحة الصحائف براعة الامجد اللوذعى * فريد عصره وحيد دهره المشهور الموصوف بمنلا خسرو جازاه ربه حسن سعيه فى اولاه * واسبغ على ضريحه مزيد فضله فى اخراه * فى زمن من فوض بيده زمام امن الامة * وقلد بكفاية حمايته استراحة الاقاليم والملة * السلطان ابن السلطان (السلطان الغازى عبد الحميد خان) بسط المولى بساط عدله ومرحمته على مفارق الانام مدى اوانه وساعته * وقبض على من بغى عن قبول امره وعتا عن تقلد ربقة طاعته * فى مطبعة الحاج محرم افندى البوسنوى
سهل المولى مآربه الدنيوى والاخروى * وتصادف
ختام طبعها فى اواخر الرمضان المبارك
لسنة ست وتسعين
ومأتين والف
م